Kant

CRITICA RAȚIUNII PURE



univers enciclopedic gold

COGITO

Colecția COGITO

IMMANUEL KANT

CRITICA RAȚIUNII PURE

Descrierea CIP a Bibliotecii Nationale a României
KANT, IMMANUEL
Critica rațiunii pure / Immanuel Kant; trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc; ed. îngrijită de *Ilie Pârvu*. - Ed. a 3-a. București: Univers Enciclopedic Gold, 2009
ISBN 978-606-92266-2-9

I. Bagdasar, Nicolae (trad.)
II. Moisuc, Elena (trad.)
III. Pârvu, Ilie
165.63
111
17

IMMANUEL KANT

CRITICA RAȚIUNII PURE

Traducere de
NICOLAE BAGDASAR și ELENA MOISUC

Ediția a III-a
îngrijită de ILIE PÂRVU

univers enciclopedic gold
București, 2009

Redactor: MARIA STANCIU

Coperta: SILVIU IORDACHE

ISBN 978-606-92266-2-9

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Prin ediția de față ne propunem să redăm circuitului public traducerea *Criticii rațiunii pure*, realizată de Nicolae Bagdasar, în colaborare cu Elena Moisuc, după ediția germană îngrijită de Raymund Schmidt, ediția a II-a, Leipzig, 1930. Traducerea, apărută în anul 1969 la Editura Științifică, era însoțită de un amplu aparat critic semnat de Nicolae Bagdasar (Studiu introductiv, Glosar kantian, Indice de nume proprii), pe care nu-l reluăm în ediția de față.

Mulțumim pe această cale doamnei Elena Bagdasar, care a avut generozitatea să ne cedeze dreptul de a relua toate traducerile din opera lui Kant publicate de profesorul Nicolae Bagdasar, cunoscut exeget al scrierilor filosofului german.

Cu prilejul reeditării acestei lucrări, în 1998, redacția a corectat unele erori de tipar și unele inconsecvențe terminologice. Totodată, au fost indicate diferențele dintre ediția I și ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure*, acolo unde lipseau în varianta inițială, din 1969. Toate acestea au fost semnalate prin bunăvoința prof. dr. Ilie Pârvu, căruia editura îi aduce mulțumiri.

CUVÂNTUL TRADUCĂTORILOR

Interesul mereu crescând pentru opera de față, fundamentală în gândirea filosofică în general, precum și împrejurările în care a fost redactată și tipărită inițial au determinat numeroase reeditări în limba originală și, de asemenea, traduceri în foarte multe limbi străine.

În traducerea de față ne-am bazat pe textul ediției germane a *Criticii rațiunii pure* îngrijită de Raymund Schmidt — ediția a II-a, Leipzig, 1930 — care este cea mai bună dintre edițiile publicate după moartea marelui gânditor, fiindcă înregistrează toate corecturile efectuate de editorii anteriori și propunerile lor de îndreptare. Nu am neglijat, firește, să verificăm ediția lui Raymund Schmidt cu edițiile *princeps* apărute în timpul vieții lui Kant, precum și cu alte ediții. Spre deosebire de Raymund Schmidt însă, am dat întâietate ediției a II-a din 1787, în care Kant, luând atitudine față de interpretările făcute asupra ediției I (1781), accentuează caracterul realist al concepției sale.

Notele însemnate cu * aparțin lui Kant și au fost dispuse în pagină sub fiecare dintre cele două ediții, iar cele însemnate cu [a] precum și parantezele | | aparțin traducătorilor.

Dintre dificultățile de traducere a unor termeni specifici limbii germane sau cărora Kant le-a dat un sens propriu amintim câteva:

Acolo unde limba germană dispune de doi termeni, *müssen* și *sollen*, diferențiați radical ca sens, cel dintâi exprimând ceea ce facem prin constrângere, fiindcă nu avem încotro, cel de-al doilea exprimând ceea ce facem din obligație morală, din datorie, corespondentul în limba

română este unul singur, „a trebui". Pentru a semnala în limba română diferențierile de sens ale celor două verbe germane folosite de Kant și sub forma substantivală, diferențieri care joacă un rol deosebit de important în concepția morală a lui Kant, în capitolul care tratează despre bine și despre obligația morală am indicat în paranteză pe *sollen*, acolo unde „trebuie" are semnificație morală.

Dificilă este și găsirea unui termen care să redea nuanța exactă a germanului *Gemüt*. Francezii l-au tradus prin *esprit*, primul traducător român prin „minte", noi am preferat pe acela de „simțire", sensul lui *Gemüt* fiind în general acela de totalitate a dispozițiilor afective, unitate de reacții emoționale, capacitate de a fi excitat afectiv.

Termenul *Gesinnungen*, derivat din *Sinn*, cu semnificații multiple — simț pentru ceva, dispoziție sufletească, atitudine interioară, părere, convingere, caracter — a fost tradus de noi prin „simțăminte".

Posibilitatea aproape nelimitată a limbii germane de a crea cuvinte noi prin compunere a fost practicată uneori și de Kant. Un astfel de cuvânt este *Fürwahrhalten*, care înseamnă o judecată însoțită de sentimentul valabilității ei, aprecierea unei judecăți ca fiind valabilă. Termenul acesta, folosit într-un singur capitol, dar de repetate ori, și căruia noi n-am reușit să-i dăm decât o traducere verbală, „considerarea a ceva ca adevărat", îngreuiază, desigur, expunerea din capitolul respectiv.

Am tradus termenii de *Gedanke* și *Idee* cu „idee", dar cum Kant a dat celui de-al doilea termen o semnificație specială, pentru a distinge cei doi termeni, am transcris cuvântul *Idee* cu majusculă ori de câte ori a fost vorba de *Idee* în accepția kantiană.

Termenul *Erkenntnis* a fost tradus când prin „cunoaștere", când prin „cunoștință", pentru a distinge ceea ce face Kant însuși, cunoașterea ca proces psihologic de cunoștință, ca produsul sau conținutul lui logic.

În legătură cu lexicul, atragem atenția cititorului că în graba redactării Immanuel Kant nu folosește totdeauna în același sens chiar concepte filosofice importante, ca transcendental, subiectiv, obiectiv ș. a.

O caracteristică a stilului kantian care îngreuiază înțelegerea operei este folosirea periodului amplu, cu intercalarea de câte 3—4, ba chiar până la 7 incidente. Un analist al stilului kantian a numărat pe o singură pagină din *Critica rațiunii pure* nu mai puțin de 18 propoziții relative, înghesuite toate în numai trei fraze, sau pe o pagină din prefața celei de-a

două ediții cinci genitive unul după altul. Înclinația lui Kant de a înlocui substantivul cu pronumele, topica uneori greșită a cuvintelor, susceptibilă să dea loc la confuzii, anacoluturile, pleonasmele, repetițiile inutile ale aceleiași expresii sau construcții, folosirea abuzivă a unor determinante ca adverbele *nun* și *schon*, tendința de a explicita pe larg și cu digresiuni — toate aceste neajunsuri ale expunerii kantiene au aglomerat dificultățile pentru traducători.

Uneori am procedat prin secționarea perioadelor prea lungi, alteori n-a fost posibil, căci am fi riscat să destrămăm unitatea logică a lanțului de propoziții. Căci periodul amplu este expresia forței de gândire a lui Kant, în stare să cuprindă dintr-o dată, ca un tot, un număr neobișnuit de mare de idei, și totodată expresia dorinței lui de a lămuri temeinic, din toate punctele de vedere, obiectul expunerii lui.

Și așa cum a spus chiar Kant în prefața la ediția I, și mai târziu Goethe, „s-a întâmplat și *a trebuit* să se întâmple filosofului rațiunii că a scris neclar din prea mare dragoste pentru claritate".

Cu toate dificultățile pentru traducători și pentru cititori, *Critica rațiunii pure* rămâne o capodoperă nemuritoare a filosofiei, cu care gândirea filosofică a fiecărei generații a simțit și simte nevoia unei confruntări. Și poate că la capătul acestei confruntări, în unele probleme unii vor spune ca și Goethe: „Când citesc o pagină din Kant, am impresia că am intrat într-o cameră luminoasă".

TRADUCĂTORII

CUPRINS

I. TEORIA TRANSCENDENTALĂ A ELEMENTELOR

II. METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

BACO DE VERULAMIO[a]

Instauratio magna. Praefatio

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi — in commune consultant — et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; cum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

BACON DE VERULAM

Instauratio magna. Prefață

Asupra noastră păstrăm tăcerea. În ceea ce privește însă lucrul despre care e vorba dorim: ca oamenii să-l gândească nu ca pe o simplă opinie, ci ca pe rezultatul unei îndelungate străduințe și să fie convinși că noi nu clădim temeliile unei secte filosofice ca oricare alta sau ale unei plăcute distracții, ci pe acelea ale bunăstării și ale demnității omenești. Mai dorim ca oamenii, îngrijindu-se de propriul lor interes, să delibereze laolaltă și să treacă ei înșiși de partea noastră. Și, pe lângă toate acestea, mai dorim ca ei să fie liniștiți, să nu-și închipuie și să nu conceapă în mintea lor *Instauratio* noastră ca pe un lucru infinit și supraomenesc, când ea este de fapt sfârșitul și hotarul legitim pus nesfârșitei erori.

[a] Acest moto a fost adăugat la ediția a II-a.

Excelenței Sale
Ministrului Regal de Stat
Baron von Zedlitz

Excelență,

A contribui la dezvoltarea științelor înseamnă a lucra în interesul propriu al Excelenței Voastre; căci acest interes e strâns legat de științe nu numai prin înaltul post al protectorului, ci și prin cele cu mult mai intime ale amatorului și cunoscătorului luminat. De aceea mă și servesc de singurul mijloc care stă oarecum în puterea mea, spre a-mi arăta mulțumirea pentru încrederea binevoitoare cu care Excelența Voastră mă cinstește, crezându-mă în stare să contribui cu ceva în acest scop[a].

Aceleiași binevoitoare atenții cu care Excelența Voastră a onorat întâia ediție a acestei opere dedic și pe a doua și totodată toate celelalte interese ale carierei mele literare și sunt cu cel mai adânc respect

al Excelenței Voastre

preasupus și plecat servitor
IMMANUEL KANT

Königsberg, 23 aprilie 1787

[a] Ediția I are intercalate aici următoarele două alineate: „Aprobarea unui judecător luminat și competent constituie pentru acela căruia îi place viața speculativă, în dorințele sale modeste, o puternică încurajare spre străduințe al căror folos e mare, deși îndepărtat, și deci cu totul necunoscut privirii marii mulțimi.

Unui astfel de judecător și binevoitoarei sale atenții dedic această lucrare și scutului său toate celelalte interese."

PREFAȚĂ

[la ediția întâi din anul 1781]

Rațiunea omenească are într-un gen al cunoașterii ei soarta particulară că e copleșită de întrebări pe care nu le poate evita, deoarece ele îi sunt impuse de natura rațiunii însăși, la care însă ea nu poate răspunde, fiindcă depășesc întreaga capacitate a rațiunii omenești.

În această încurcătură ajunge fără vina ei. Ea pornește de la principii a căror folosire e inevitabilă în cursul experienței și este totodată destul de încercată prin această experiență. Cu ajutorul lor se ridică (așa cum și natura ei o cere) tot mai sus, spre condiții mai îndepărtate. Dar observând că în acest fel opera ei trebuie să rămână pentru totdeauna neterminată, fiindcă întrebările nu încetează niciodată, ea se vede constrânsă să se refugieze la principii care depășesc orice folosire posibilă a experienței și totuși par atât de puțin suspecte, încât și simțul comun este de acord cu ele. Dar în felul acesta ea se prăbușește în întuneric și contradicții, din care poate deduce că undeva trebuie să se fi bazat pe erori ascunse, pe care însă nu le poate descoperi, fiindcă prineipiile de care se folosește, depășind orice limită a experienței, nu mai recunosc nici o piatră de încercare a experienței. Arena acestor certuri fără sfârșit se numește *metafizică.*

A fost o vreme când era numită *regina* tuturor științelor, și dacă se ia intenția drept faptă, atunci merită fără îndoială, din cauza importanței eminente a obiectului ei, acest nume de cinste. Acum tonul la modă al epocii cere să i se arate tot disprețul, și matroana se tânguie, alungată și

părăsită, ca Hecuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops* — O v i d., *Metam.*

Inițial, sub dominația *dogmaticilor*, puterea ei era *despotică*. Dar fiindcă legislația purta încă urmele vechii barbarii, ea degeneră, prin războaiele interne, încetul cu încetul, în completă *anarhie*, și *scepticii*, un soi de nomazi care disprețuiesc orice cultivare statornică a pământului, rupeau din când în când legătura civilă. Din fericire însă, fiindcă erau puțini, ei n-au putnt împiedica pe dogmatici să încerce a-l cultiva mereu din uou, deși nu după un plan stabilit de comun acord. În timpurile moderne se părea, ce-i drept, la un moment dat, că tuturor acestor dispute trebuia să li se pună capăt printr-o anumită *fiziologie* a intelectului omenesc (de către celebrul Locke) și să fie decisă pe de-a-ntregul legitimitatea acelor pretenții; dar, deși nașterea acelei pretinse regine a fost derivată din experiența vulgară comună și prin aceasta pretenția ei ar fi trebuit să devină cu drept cuvânt suspectă, s-a întâmplat totuși, fiindcă această *genealogie* îi fusese atribuită de fapt în mod fals, ca ea să-și afirme pretențiile. Astfel încât totul recăzu în viermănosul dogmatism și de aici în disprețul din care se căutase a se scoate știința. Acum, după ce toate căile (precum se crede) au fost zadarnic încercate, domnește în știință dezgust și total *indiferentism*, mama haosului și a nopții, dar care sunt totuși în același timp originea, sau cel puțin preludiul unei apropiate transformări și renașteri a acestor științe, după ce prin sârguință rău aplicată deveniseră obscure, confuze și inutilizabile.

E zadarnic, în adevăr, să afectăm *indiferență* cu privire la astfel de cercetări, al căror obiect *nu* poate fi *indiferent* naturii omenești. Acei pretinși *indiferentiști*, oricât ar intenționa să se facă de nerecunoscut prin schimbarea limbajului de școală într-un ton popular, nu mai pot gândi ceva fără să recadă inevitabil în afirmații metafizice, împotriva cărora afișau totuși atâta dispreț. Totuși, această indeferență, care are loc în mijlocul înfloririi tuturor științelor și care atinge tocmai acele științe la ale căror cunoștințe, dacă ar putea fi dobândite, s-ar renunța între toate mai puțin, este un fenomen care merită atenție și meditare. Ea nu este vădit efectul superficialității, ci al judecății* mature a epocii, care nu se

* Se aud uneori plângeri contra sărăciei modului de gândire al timpului nostru și asupra decadenței științei temeinice. Dar eu nu văd că științele, al căror fundament este bine stabilit, ca matematica, fizica etc., merită câtuși de puțin această

mai lasă înșelată de o știință falsă: ea este o invitație adresată rațiunii să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre toate sarcinile, adică pe aceea a cunoașterii de sine și să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretențiile ei legitime, dar care să poată respinge toate uzurpările neîntemeiate nu prin hotărâri arbitrare, ci după legile ei eterne și imuabile, iar acest tribunal nu este altul decât *Critica rațiunii pure* însăși.

Dar prin aceasta eu înțeleg nu o critică a cărților și sistemelor, ci a capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile la care poate năzui *independent de orice experiență*, prin urmare rezolvarea problemei posibilității sau imposibilității unei metafizici în genere și determinarea atât a izvoarelor cât și a sferei și limitelor ei, toate acestea însă din principii.

Am apucat pe acest drum, singurul care rămăsese, și mă măgulesc că, urmându-l, am înlăturat toate rătăcirile care până acum dezbinaseră rațiunea cu sine însăși în folosirea ei în afara experienței. Nu m-am sustras întrebărilor ei, scuzându-mă cu neputința rațiunii omenești, ci le-am specificat în întregime după principii și, după ce am descoperit punctul neînțelegerii rațiunii cu sine însăși, le-am rezolvat spre deplina ei satisfacție. Firește, din răspunsul la acele întrebări n-a rezultat, așa cum se putea aștepta, deliranta pasiune de a ști a dogmatismului; căci ea nu ar putea fi satisfăcută altfel decât prin magie, la care eu nu mă pricep. Dar nici n-a fost, desigur, intenția menirii naturale a rațiunii noastre; și datoria filosofiei era să suprime iluzia provenită dintr-o înțelegere greșită, chiar dacă prin aceasta ar pieri o iluzie atât de lăudată și de bine văzută. În această treabă marea mea preocupare a fost o expunere amănunțită, și îndrăznesc să spun că nu ar trebui să existe nici o singură problemă metafizică care să nu fi fost rezolvată aici sau, cel puțin, pentru a cărei rezolvare să nu se fi oferit cheia. De fapt, și rațiunea pură este o unitate atât de perfectă, încât dacă principiul ei ar fi insuficient chiar

imputare, ci, dimpotrivă, ele își mențin vechea faimă de temeinicie și chiar o și depășesc în timpul din urmă. Același spirit s-ar dovedi eficace și în alte genuri de cunoaștere, dacă s-ar fi avut mai întâi grijă de corectarea principiilor lor. În lipsa acestei corectări, indiferența și îndoiala și, în sfârșit, critica severă sunt mai curând dovezi ale unei gândiri temeinice. Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. *Religia*, prin *sanctitatea* ei, și legislația, prin *maiestatea* ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli întemeiate și nu pot pretinde stimă sinceră, pe care rațiunea o acordă numai aceluia care a putut face față examenului ei liber și public.

numai pentru una singură din toate problemele care îi sunt date de natura proprie, l-am putea arunca, deoarece atunci nu l-am putea aplica cu deplină încredere la nici una din celelalte probleme.

Spunând aceasta, cred că observ pe fața cititorului o indignare amestecată cu dispreț în fața unor pretenții în aparență atât de lăudăroase și lipsite de modestie; și totuși ele sunt, fără comparație, mai moderate decât cele ale oricărui autor al celui mai comun program, în care pretinde să dovedească natura simplă a *sufletului* sau necesitatea unui prim *început al lumii*. Căci acest autor se încumetă să extindă cunoașterea omenească dincolo de orice limite ale unei experiențe posibile, ceea ce, mărturisesc cu umilință, întrece cu totul capacitatea mea; în schimb, eu am a face numai cu rațiunea însăși și gândirea ei pură, și pentru cunoașterea ei amănunțită nu e nevoie să caut departe în jurul meu, deoarece o găsesc în mine însumi și despre care și logica obișnuită îmi spune că toate acțiunile ei simple pot fi enumerate complet și sistematic; numai că aici se pune problema de a ști cât aș putea spera să realizez, dacă îmi sunt luate orice materie și orice ajutor al experienței.

Am spus destul despre *deplinătate* în atingerea *fiecărui* scop, și despre *expunerea detaliată* în atingerea *tuturor* scopurilor împreună, pe care ni le impune nu o hotărâre arbitrară, ci natura cunoașterii însăși, deci a *materiei* cercetării noastre critice.

Mai sunt două lucruri care privesc forma ei: *certitudinea* și *claritatea*, care trebuie considerate ca fiind condiții esențiale pe care le putem cere cu drept cuvânt autorului care cutează să înceapă o treabă atât de dificilă.

În ce privește *certitudinea*, mi-am pronunțat eu însumi sentința: că în acest gen de considerații nu e permis în nici un fel a avea *păreri* și că tot ce ar semăna numai cu o ipoteză este marfă prohibită, care nu e îngăduit să fie oferită spre vânzare nici la cel mai mic preț, ci care trebuie confiscată de îndată ce e descoperită. Căci orice cunoaștere care are un fundament *a priori* anunță ea însăși că vrea să fie considerată ca absolut necesară; cu atât mai mult o determinare a tuturor cunoașterilor pure *a priori*, care trebuie să fie măsura, prin urmare chiar exemplul întregii certitudini apodictice (filosofice). Dacă am dat în această privință ceea ce am făgăduit, rămâne cu totul la aprecierea cititorului, fiindcă autorului i se cade numai să prezinte argumente, iar nu să judece efectul lor asupra judecătorilor săi. Dar pentru ca nimic să nu contribuie în chip nevinovat

la slăbirea argumentelor, să-i fie îngăduit autorului a semnala el însuși acele locuri care ar putea da prilej vreunei neîncrederi, deși nu privește decât scopul secundar, pentru a preveni la timp influența pe care ar putea-o avea și cel mai slab scrupul al cititorului în acest punct asupra judecății lui cu privire la scopul principal.

Nu cunosc cercetări mai importante pentru studierea temeinică a facultății pe care o numim intelect și totodată pentru determinarea regulilor și limitelor folosirii lui ca cele efectuate de mine în capitolul al doilea al *Analiticii transcendentale*, sub titlul *Deducția conceptelor intelectuale pure*; ele m-au costat și cea mai mare trudă, dar, cum sper, nu nerăsplătită. Acest studiu, cam adâncit, are însă două părți. Una se referă la obiectele intelectului pur și trebuie să expună și să facă inteligibilă valabilitatea obiectivă a conceptelor lui *a priori*; tocmai de aceea ea și aparține esențial scopurilor mele. Cealaltă tinde să cerceteze intelectul pur însuși cu privire la posibilitatea lui și la facultățile de cunoaștere pe care el însuși se întemeiază, prin urmare îl cercetează din punct de vedere subiectiv; și deși această examinare este foarte importantă cu privire la scopul meu principal, totuși ea nu-i aparține în mod esențial, căci problema principală rămâne totdeauna: ce și cât pot cunoaște intelectul și rațiunea, independent de orice experiență? și nu: cum e posibilă însăși *facultatea de a gândi?* Întrebarea din urmă fiind oarecum căutarea cauzei unui efect dat și, ca atare, având ceva asemănător cu o ipoteză (deși în realitate, cum voi arăta cu alt prilej, lucrurile nu stau așa), se pare că în acest caz eu îmi permit *să am o părere* și deci cititorul trebuie să fie și el liber *a avea altă părere*. În această privință trebuie să-l previn pe cititor ca să-și reamintească că, în cazul în care deducția mea subiectivă n-ar fi avut asupra lui întreaga putere de convingere pe care o aștept, totuși cea obiectivă, care mă preocupă pe mine îndeosebi aici, își dobândește întreaga ei forță, pentru care în orice caz poate fi suficient ceea ce se spune la pp. 92 și 93[a].

În sfârșit, în ceea ce privește *claritatea*, cititorul are dreptul să ceară mai întâi *claritate discursivă* (logică), care r e z u l t ă d i n c o n c e p t e, dar, apoi, și o *claritate intuitivă* (estetică), care r e z u l t ă d i n i n t u i ț i i, adică exemple sau alte explicitări *in concreto*. De cea dintâi m-am îngrijit suficient. Aceasta privea esența planului meu, dar a fost și

[a] Paginile 123—125 ale ediției de față.

cauza întâmplătoare că n-am putut satisface a doua exigență, care, deși nu e atât de strictă, este totuși legitimă. În cursul lucrării mele am fost aproape continuu nedecis cum să procedez în această privință. Exemple și explicitări mi se păreau totdeauna necesare și se și strecurau de fapt în primul proiect la locurile cuvenite. Dar mi-am dat curând seamă de întinderea sarcinii mele și de mulțimea obiectelor de care aveam să mă ocup, și observând că ele singure, expuse sec, pur *scolastic*, ar da o întindere suficientă operei, am găsit inoportun s-o umflu și mai mult cu exemple și explicitări, care nu sunt necesare decât într-o expunere *populară;* mai ales că această lucrare nu ar putea fi destinată în nici un caz marelui public și că adevărații cunoscători în materie de știință nu au nevoie de această facilitate, care, deși e totdeauna plăcută, aici însă putea să aibă chiar urmări contrare scopului nostru. Abatele T e r r a s s o n spune, ce-i drept: dacă s-ar măsura mărimea unei cărți nu după numărul paginilor, ci după timpul necesar pentru a o înțelege, atunci am putea spune despre multe cărți că *ar fi cu mult mai scurte, dacă n-ar fi atât de scurte*. Dar, pe de altă parte, dacă urmărim sesizarea unui ansamblu foarte vast de cunoaștere speculativă, însă legat totuși într-un principiu, am putea spune cu tot atâta dreptate: *multe cărți ar fi cu mult mai clare, dacă nu ar fi vrut să fie atât de clare*. Căci dacă mijloacele care ajută pentru a produce claritatea sunt fără îndoială utile în *amănunte*, ele sunt însă de multe ori dăunătoare *în ansamblu*, întrucât nu permit cititorului să ajungă destul de repede să îmbrățișeze ansamblul cu privirea — și acoperă cu toate culorile lor sclipitoare articulația sau fac de nerecunoscut structura sistemului, de care depinde totuși de cele mai multe ori judecarea unității și solidității lui.

Pe cât îmi pare, poate constitui o mare ispită pentru cititor să-și unească strădania lui cu aceea a autorului, dacă are perspectiva să realizeze în întregime și totuși trainic o operă mare și importantă, după proiectul propus. Potrivit ideilor pe care le vom expune despre ea aici, metafizica este singura știință care-și poate permite o astfel de executare completă, și anume în scurtă vreme și cu eforturi reduse, dar unite, astfel încât posterității să nu-i mai rămână decât să întocmească pentru scopuri *didactice* totul după intențiile ei, fără a-i putea mări câtuși de puțin conținutul. Căci nu este decât *inventarul*, sistematic ordonat, a tot ceea ce posedăm prin rațiunea *pură*. Nimic nu ne poate scăpa aici, fiindcă ceea ce rațiunea produce complet din ea însăși nu-i poate rămâne ascuns, ci este

pus în lumină de către rațiunea însăși, de îndată ce am descoperit principiul comun. Unitatea perfectă a acestei specii de cunoștințe, și anume numai din concepte pure, fără ca ceva din experiență sau chiar numai o intuiție *particulară* care ar conduce la o experiență determinată să poată avea oarecare influență asupra lor, pentru a le extinde sau a le mări, face ca această integralitate necondiționată să fie nu numai posibilă, ci și necesară. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.* — P e r s i u s.

Sper să dau eu însumi un astfel de sistem al rațiunii pure (speculative) sub titlul: *Metafizica naturii*, care neavând nici jumătate din întinderea Criticii de față, va avea totuși un conținut incomparabil mai bogat. Această Critică trebuia să expună mai întâi izvoarele și condițiile posibilității acestei metafizici și avea nevoie să curețe și să netezească un teren cu totul părăginit. Aici eu aștept de la cititorul meu răbdarea și imparțialitatea unui *judecător*, iar dincolo, bunăvoința și ajutorul unui *colaborator*; căci oricât de complet au fost expuse în Critică toate *principiile* sistemului, dezvoltarea detaliată a acestuia mai cere totuși să nu se omită nici unul din conceptele *derivate*, pe care nu le putem enumera *a priori*, ci care trebuie căutate unul câte unul; tot astfel, fiindcă în Critică a fost epuizată întreaga *sinteză* a conceptelor, se cere, în afară de aceasta, ca același lucru să aibă loc aici și cu privire la *analiză*, totul fiind ușor și mai mult o distracție decât o muncă.

Mai am de observat ceva cu privire la tipar. Fiindcă începutul lui a cam întârziat, n-am putut revedea decât cam jumătate din colile culese, în care se găsesc câteva greșeli de tipar, care însă nu alterează sensul, afară de cea de la p. 379, rândul 4 de jos, unde trebuie să se citească *specifisch*, în loc de *skeptisch*. Antinomia rațiunii pure de la p. 425 până la 461[a] este dispusă în formă de tabel, așa încât tot ce aparține *tezei* este totdeauna pe partea stângă, iar ceea ce aparține *antitezei*, pe partea dreaptă; am adoptat această dispoziție pentru ca teza și antiteza să poată fi cu atât mai ușor comparate între ele.

[a] Paginația ediției de față: 362—385.

PREFAȚA

ediției a doua

Dacă elaborarea cunoștințelor care aparțin activității rațiunii urmează sau nu drumul sigur al științei, se poate judeca îndată după rezultat. Când după mult dispoziții și pregătiri făcute, îndată ce ajunge la scop, ea se lovește de dificultăți sau, pentru a-l atinge, trebuie să se întoarcă adeseori înapoi și să ia alt drum, la fel, când nu e posibil ca diverșii colaboratori să fie puși de acord asupra modului cum trebuie urmărit scopul comun, atunci putem fi totdeauna convinși că un astfel de studiu nu a apucat nici pe departe pe drumul sigur al unei științe, ci că este o simplă orbecăire; și e deja un merit pentru rațiune de a descoperi, dacă se poate, acest drum, chiar dacă ar trebui să se renunțe, ca zadarnice, la multe lucruri, care erau cuprinse în scopul adoptat inițial fără reflecție.

Că *Logica* a urmat acest drum sigur încă din timpurile cele mai vechi, se poate vedea din faptul că de la A r i s t o t e l încoace ea nu a avut nevoie să facă un pas înapoi, dacă nu vrem să-i socotim ca ameliorări înlăturarea unor subtilități inutile sau o determinare mai clară a celor expuse, ceea ce aparține însă mai mult eleganței decât certitudinii științei. Trebuie să mai remarcăm că până astăzi ea nu a putut face nici un pas înainte și că, după toată aparența, ea pare să fie închisă și terminată. Căci, dacă unii moderni au crezut că o lărgesc, adăugându-i fie capitole *psihologice*, despre diversele facultăți de cunoaștere (imaginație, ingeniozitate), fie *metafizice*, despre originea cunoașterii sau despre diferitele moduri de certitudine potrivit diversității obiectelor (despre idealism, scepticism etc.), fie *antropologice*, despre prejudecăți (cauzele

și remediile lor), acestea provin din faptul că ei nu cunosc natura proprie a acestei științe. Nu e augmentare, ci desfigurare a științelor, când se lasă ca limitele lor să se întretaie; hotarul logicii este însă absolut precis determinat prin faptul că ea e o știință care expune pe larg și dovedește riguros numai regulile formale ale întregii gândiri (fie că este *a priori* sau empirică, fie că are cutare sau cutare origine ori cutare sau cutare obiect, fie că găsește în simțirea noastră piedici accidentale sau naturale).

Dacă Logica a reușit atât de bine, ea nu datorează acest avantaj decât limitării ei, prin care e autorizată, ba chiar obligată să facă abstracție de toate obiectele cunoașterii și de deosebirile lor, și deci în ea intelectul nu are cu nimic altceva a face decât cu sine însuși și cu forma lui. Cu mult mai dificil trebuia să fie, firește, pentru rațiune de a apuca drumul sigur al științei, când ea nu are a face numai cu ea însăși, ci și cu obiecte; de aceea, ca propedeutică, logica nu constituie decât, așa-zicând, vestibulul științelor, și când e vorba de cunoștințe, se presupune, ce-i drept, o logică pentru aprecierea lor, dar dobândirea lor trebuie căutată în științele numite propriu și obiectiv astfel.

Întrucât în aceste științe ar fi să se afle rațiune, trebuie să se cunoască în ele ceva *a priori*, și cunoașterea rațiunii poate fi raportată la obiectul ei în două feluri, fie numai pentru *a determina* acest obiect și conceptul lui (care trebuie să fie dat din altă parte), fie pentru a-l *face* și *real*. Cea dintâi este *cunoașterea teoretică*, cea de-a doua *cunoașterea practică* a rațiunii. Din amândouă, partea *pură*, oricât de mult sau de puțin ar conține, adică partea în care rațiunea își determină obiectul cu totul *a priori*, trebuie expusă mai întâi singură și fără să se amestece cu ea ceea ce vine din alte izvoare; căci e rea economie în gospodărie atunci când se cheltuiește orbește ceea ce se câștigă, fără a putea distinge apoi, când veniturile încetează, care parte a acestora poate suporta cheltuiala și de care parte trebuie s-o restrângem.

Matematica și *Fizica* sunt cele două cunoașteri teoretice ale rațiunii care trebuie să-i determine *obiectele* lor *a priori*, cea dintâi într-un mod cu totul pur, cea de-a doua cel puțin în parte pur, dar atunci ținând seama și de alte izvoare de cunoaștere decât cele ale rațiunii.

Matematica, din timpurile cele mai îndepărtate până la care se întinde istoria rațiunii omenești, a mers, la admirabilul popor grec, pe drumul sigur al științei. Dar nu trebuie să credem că i-a fost atât de ușor ca logicii, unde rațiunea are a face numai cu sine însăși, să găsească acea

cale regală sau mai curând să și-o croiască ea însăși; mai curând cred că (mai cu seamă la egipteni) a dibuit multă vreme și că această schimbare trebuie atribuită unei *revoluții* pe care a înfăptuit-o fericita idee a unui singur om într-o încercare de unde pornind calea care trebuia urmată nu mai putea fi greșită, și mersul sigur al unei științe era deschis și trasat pentru toate timpurile și spre distanțe infinite. Istoria acestei revoluții a modului de gândire, care a fost mult mai importantă decât descoperirea drumului în jurul renumitului Cap, și a fericitului care a înfăptuit-o, nu ne-au fost păstrate. Totuși, legenda pe care ne-o transmite Diogene Laerțiu, care dă numele pretinsului inventator al celor mai mici elemente ale demonstrațiilor geometrice și care, după părerea generală, nici nu au măcar nevoie de o demonstrație, dovedește că amintirea schimbării care a fost efectuată prin întâiul pas spre descoperirea acestui drum nou trebuie să li se fi părut matematicienilor extraordinar de importantă și prin aceasta a devenit de neuitat. Primul care a demonstrat *triunghiul isoscel* (fie că s-a numit Thales sau altfel) a avut o revelație; el a găsit că nu trebuie să urmărească cu atenție ceea ce vedea în figură sau chiar simplul concept al ei și să învețe, așa-zicând, din acestea proprietățile ei, ci că trebuie s-o producă prin ceea ce el însuși gândea și reprezenta în ea *a priori* prin concepte (prin construcție), și că, pentru a ști sigur ceva *a priori*, nu trebuie să atribuie lucrului decât ceea ce rezultă în mod necesar din ceea ce a pus el însuși în lucru, în conformitate cu conceptul său.

Fizicii i-a venit mult mai greu să găsească marele drum al științei, căci abia a trecut un secol și jumătate de când propunerea ingeniosului Bacon de Verulam în parte a provocat această descoperire, în parte, fiindcă i se dăduse de urmă, a stimulat-o; și ea poate fi explicată tot printr-o revoluție subită a modului de gândire. Nu vreau să consider aici fizica decât întrucât e întemeiată pe principii *empirice*.

Când Galilei a lăsat sferele sale să ruleze pe planul înclinat cu o greutate aleasă de el însuși, sau când Torricelli a lăsat aerul să susțină o greutate pe care a gândit-o mai dinainte egală cu o coloană de apă cunoscută lui, sau când, mai târziu, Stahl a transformat metalele în var și varul iar în metal, sustrăgându-le și restituindu-le ceva*, toți

* Nu urmez aici precis cursul istoriei metodei experimentale, ale cărei prime începuturi nici nu sunt de altfel bine cunoscute.

fizicienii au început să vadă clar. Ei au înțeles că rațiunea nu sesizează decât ceea ce produce ea însăși după planul ei, că trebuie să meargă înainte condusă de principiile judecăților ei după legi imuabile și să constrângă natura a-i răspunde la întrebări ei, iar nu să se lase dusă, așa-zicând, de nas de către ea: căci altfel, observații întâmplătoare, care nu sunt făcute după un plan schițat de mai înainte, nu pot sta împreună într-o lege necesară, pe care rațiunea o caută și de care are nevoie. Rațiunea trebuie să se apropie de natură ținând într-o mână principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobândi valoare de legi, și în cealaltă mână experimentul, pe care și l-a imaginat potrivit acelor principii, pentru a fi ce-i drept instruită de ea, dar nu în calitate de școlar, căruia dascălul îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exercițiul funcțiunii, care constrânge martorii să răspundă la întrebările pe care el le pune. Și astfel chiar și fizica datorează în cele din urmă atât de benefica revoluție a modului ei de gândire acelei idei fericite că rațiunea trebuie să caute în natură (nu să-i atribuie fictiv), ghidându-se după ceea ce ea însăși pune, ceea ce vrea să învețe de la aceasta și despre care n-ar putea ști nimic doar prin sine. Numai în chipul acesta fizica a fost adusă pe drumul sigur al unei științe, după ce timp de atâtea secole nu fusese altceva decât o simplă dibuire.

Metafizica, o cunoaștere rațională speculativă cu totul izolată și care se ridică complet deasupra a ceea ce ne învață experiența, și anume prin simple concepte (nu ca matematica, prin aplicarea lor la intuiție), unde deci rațiunea însăși trebuie să fie propriul ei școlar, n-a avut până acum o soartă atât de favorabilă ca să fi putut apuca pe drumul sigur al unei științe; deși este mai veche decât toate celelalte și ar dăinui chiar dacă toate celelalte s-ar scufunda în prăpastia unei barbarii care distruge totul. Căci în ea rațiunea se poticnește neîntrerupt, chiar când vrea să cunoască *a priori* (cum are pretenția) acele legi pe care le confirmă cea mai vulgară experiență. În ea trebuie să ne întoarcem de nenumărate ori din drum, deoarece găsim că nu duce într-acolo unde vrem să ajungem; iar în ce privește acordul partizanilor ei în afirmațiile lor, ea este încă atât de departe de el, încât este mai curând o arenă care pare a fi anume menită pentru a se exercita în lupte de paradă și în care niciodată vreun luptător n-a putut să-și câștige nici cel mai mic loc și nici să-și fundeze pe victoria lui o posesiune durabilă. Nu există deci nici o îndoială că metoda ei nu a fost până acum decât dibuire și, ceea ce-i cu mult mai rău, o dibuire între simple concepte.

Cum se face că aici n-a putut fi găsit încă un drum sigur al științei? Este el cumva imposibil? De ce natura a năpăstuit rațiunea noastră cu străduința neobosită de a căuta acest drum, ca și când ar fi una din treburile ei cele mai importante? Ba mai mult, cât de puține motive avem noi să ne încredem în rațiunea noastră, dacă ea nu numai că ne părăsește în unul din cele mai importante obiecte ale curiozității noastre, ci ne și amăgește cu iluzii și în cele din urmă ne înșală! Sau am rătăcit până acum numai drumul; ce indicii putem folosi pentru a spera că reînnoind cercetările vom fi mai norocoși decât au fost alții înaintea noastră?

Ar trebui să cred că exemplele matematicii și fizicii, care printr-o revoluție subită au devenit ceea ce sunt acum, ar fi destul de remarcabile pentru a reflecta asupra caracterului esențial al schimbării modului de gândire care le-a fost atât de avantajos și de a le imita, cel puțin ca încercare, în măsura pe care o permite analogia lor, ca cunoașteri raționale, cu metafizica. Până acum se admitea că toată cunoașterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar, în această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele *a priori* cu ajutorul conceptelor, prin intermediul cărora cunoașterea noastră ar fi lărgită, au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată, dacă n-am reuși mai bine în problemele metafizice, presupunând că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră, ceea ce concordă și mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoașteri a lor *a priori*, menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date. Aici se petrece același lucru ca și cu prima idee a lui C o p e r n i c, care, văzând că explicarea mișcărilor cerești nu dădea rezultate dacă admitea că toată armata stelelor se învârte în jurul spectatorului, încercă să vadă dacă n-ar reuși mai bine lăsând spectatorul să se învârtă, iar stelele, dimpotrivă, să stea pe loc. În metafizică se poate face o încercare asemănătoare în ce privește *intuiția* lucrurilor. Dacă intuiția ar trebui să se orienteze după însușirea obiectelor, nu înțeleg cum am putea ști ceva *a priori* despre ea; dar dacă obiectul (ca obiect al simțurilor) se orientează după natura facultății noastre de intuire, eu îmi pot reprezenta foarte bine această posibilitate. Dar fiindcă nu mă pot opri la aceste intuiții, dacă sunt menite să devină cunoașteri, ci trebuie să le raportez ca reprezentări la ceva ca obiect și să determin pe acesta prin ele, atunci eu pot admite: sau că *conceptele*, cu ajutorul cărora realizez această determinare, se orientează după obiect, și atunci mă aflu din nou în aceeași dificultate cu privire la modul cum aș

putea ști ceva *a priori*, sau că obiectele ori, ceea ce este același lucru, *experiența*, numai în care ele (ca obiecte date) sunt cunoscute, se orientează după aceste concepte, atunci văd imediat o ieșire mai ușoară; fiindcă experiența însăși este un mod de cunoaștere care reclamă intelect, a cărui regulă trebuie s-o presupun în mine înainte ca lucrurile să-mi fie date, prin urmare *a priori*; această regulă se exprimă în concepte *a priori*, după care toate obiectele experienței trebuie să se orienteze în mod necesar și cu care ele trebuie să concorde. În ce privește obiectele, întrucât pot fi numai gândite, și anume în mod necesar prin rațiune, care însă (cel puțin așa cum le gândește rațiunea) nu pot fi date în experiență, atunci străduințele de a le gândi (căci trebuie totuși să poată fi gândite) vor oferi apoi o minunată piatră de încercare pentru ceea ce considerăm ca metodă schimbată a modului de gândire, anume că noi cunoaștem despre lucruri *a priori* numai ceea ce noi înșine punem în ele*.

Această încercare reușește după dorință și promite metafizicii în prima ei parte, în care se ocupă anume cu concepte *a priori*, ale căror obiecte corespunzătoare pot fi date, conform acestor concepte, în experiență, drumul sigur al unei științe. Căci după această schimbare a modului de gândire se poate foarte bine explica posibilitatea unei cunoașteri *a priori*, și, ceea ce e mai mult, legile care stau *a priori* la baza naturii, considerată ca ansamblu al obiectelor experienței, pot fi dotate cu dovezile lor suficiente — două lucruri care, potrivit metodei de până acum, erau imposibile. Dar din această deducție a facultății noastre de a cunoaște *a priori* rezultă, în prima parte a metafizicii, un rezultat straniu

* Această metodă împrumutată de la fizicieni constă deci în a căuta elementele rațiunii pure în ceea ce *poate fi confirmat sau respins cu ajutorul unui experiment*. Pentru examinarea judecăților rațiunii pure, mai ales când cutează să treacă dincolo de orice limită a experienței posibile, nu se poate face nici un experiement cu o b i e c t e l e ei (ca în fizică). Deci se va putea face numai cu *concepte* și *principii* pe care le admitem *a priori* aranjându-le anume astfel ca aceleași lucruri să poată fi considerate, *pe de o parte*, ca obiecte ale simțurilor și intelectului pentru experiență, iar *pe de altă parte*, ca lucruri pe care le gândim numai, în tot cazul pentru rațiunea izolată și năzuind a depăși limita experienței, prin urmare din două laturi diferite. Dacă se va găsi că, în cazul când lucrurile sunt privite din acel îndoit punct de vedere, are loc concordanța cu principiul rațiunii pure, dar că, în cazul când sunt privite dintr-un singur punct de vedere, se produce o contradicție inevitabilă a rațiunii cu sine însăși, atunci experimentul decide în favoarea exactității acelei distincții.

și în aparență foarte dăunător întregului scop ce se urmărește în partea a doua, anume că nu putem depăși cu ea niciodată limitele experienței posibile, ceea ce este totuși tocmai preocuparea cea mai esențială a acestei științe. Dar tocmai aici stă experimentul unei contraprobe a adevărului rezultatului acelei prime aprecieri a cunoașterii noastre raționale *a priori*, anume că ea se raportează numai la fenomene, lăsând dimpotrivă la o parte lucrul în sine, care, deși pentru sine real, rămâne necunoscut de noi. Căci ceea ce ne determină în mod necesar să depășim limitele experienței și ale tuturor fenomenelor este *Necondiționatul* pe care rațiunea îl reclamă în lucrurile în sine, în mod necesar și cu tot dreptul, pentru orice condiționat, pentru ca seria condițiilor să fie astfel încheiată. Dacă admitem că și cunoașterea noastră experimentală se orientează după obiecte ca lucruri în sine, se va găsi că Necondiționatul *nu poate fi gândit fără contradicție*: dimpotrivă, dacă se admite că reprezentarea noastră despre lucruri, așa cum ne sunt date, nu se orientează după ele ca lucruri în sine, ci că aceste lucruri, ca fenomene, se orientează după modul nostru de reprezentare, se va găsi că *contradicția dispare* și că, prin urmare, Necondiționatul trebuie găsit nu în obiecte întrucât le cunoaștem (ne sunt date), ci desigur întrucât nu le cunoaștem, ca lucruri în sine: astfel se vădește că ceea ce inițial am admis numai cu titlu de încercare este întemeiat*. Ne mai rămâne să încercăm, după ce rațiunii speculative i s-a refuzat orice progres în acest domeniu al suprasensibilului, dacă în cunoașterea ei practică nu se găsesc date pentru a determina acel concept rațional transcendent al Necondiționatului și pentru a trece astfel, potrivit dorinței metafizicii, dincolo de limitele oricărei experiențe posibile cu cunoașterea noastră *a priori*, posibilă însă numai din punct de vedere practic. Și, urmând această metodă, rațiunea speculativă ne-a procurat cel puțin loc pentru o astfel de

* Acest experiment al rațiunii pure are multă asemănare cu cel al *chimiștilor*, pe care ei îl numesc adesea încercare de *reducție*, dar în general *procedeu sintetic*. *Analiza metafizicianului* a separat cunoașterea pură *a priori* în două elemente foarte diferite, anume cele ale lucrurilor ca fenomene și apoi cele ale lucrurilor în sine. *Dialectica* le unește pe amândouă din nou în *acord total* cu Ideea rațională necesară a *Necondiționatului* și găsește că acest acord nu poate avea niciodată loc altfel decât prin acea distincție care este deci cea adevărată.

extindere, deși a trebuit să-l lase gol; și ne rămâne deci încă îngăduit, ba chiar ea ne invită să-l umplem, dacă putem, cu datele ei practice*.

În această încercare de a schimba metoda de până acum a metafizicii și de a efectua astfel cu ea, după exemplul geometrilor și al fizicienilor, o revoluție totală constă sarcina acestei Critici a rațiunii pure speculative. Ea e un tratat despre metodă, nu un sistem al științei însăși; circumscrie totuși întregul ei contur, atât cu privire la limitele ei, cât și cu privire la întreaga ei articulație internă. Căci acesta este caracterul propriu al rațiunii pure speculative, că ea poate și trebuie să măsoare capacitatea proprie după diversitatea modului cum își alege obiectele pentru gândire, și chiar să enumere complet diferitele moduri de a-și pune problemele, și să traseze astfel întregul plan pentru un sistem de metafizică; fiindcă, în ce privește punctul întâi, în cunoașterea *a priori* nimic nu poate fi atribuit obiectelor decât ceea ce subiectul gânditor scoate din el însuși, și, în ce privește punctul al doilea, ea este, cu privire la principiile cunoașterii, o unitate cu totul izolată, existentă pentru sine, în care fiecare membru există, ca și într-un corp organizat, pentru toate celelalte și toate pentru unul, și nici un principiu nu poate fi luat cu siguranță într-o *singură* relație, fără a fi fost cercetat totodată în *ansamblul* relațiilor lui cu întreaga folosire pură a rațiunii. Dar, pentru aceasta, metafizica mai are norocul rar, de care nu poate avea parte nici o altă știință rațională ce se ocupă cu obiecte (căci *logica* se ocupă numai cu forma gândirii în genere), că, dacă a fost adusă de această Critică pe drumul sigur al unei științe, ea poate cuprinde complet întregul câmp al cunoașterilor ce-i aparțin și poate termina deci opera ei și o poate transmite posterității spre folosire, ca o posesiune care nu mai poate fi mărită, fiindcă are a face numai cu principii și cu limitele folosirii lor.

* În modul acesta, legile centrale ale mișcării corpurilor cerești au conferit certitudine absolută teoriei lui C o p e r n i c, care n-o admisese inițial decât ca ipoteză, și au dovedit în același timp forța invizibilă ce leagă sistemul universului (a atracției newtoniene), și care ar fi rămas pentru totdeauna nedescoperită, dacă cel dintâi n-ar fi cutezat să caute, contrar mărturiei simțurilor, dar totuși adevărat, mișcările observate nu în obiectele cerului, ci în spectatorul lor. În această prefață eu propun, tot numai ca ipoteză, acea schimbare a modalității de gândire expusă în Critică și analogă acelei ipoteze, deși în tratatul însuși ea nu e dovedită ipotetic, ci apodictic, din natura reprezentărilor noastre de spațiu și timp și din conceptele elementare ale intelectului. O prezint aici ca ipoteză, numai pentru a face să se observe primele încercări, totdeauna ipotetice, ale unei astfel de reforme.

limite determinate de acea Critică însăși. La această perfecțiune ea este deci și obligată ca știință fundamentală, și despre ea trebuie să se poată spune: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*

Dar se va pune întrebarea: ce fel de comoară este aceea pe care ne propunem s-o lăsăm moștenire posterității cu o astfel de metafizică purificată de Critică, iar prin aceasta adusă și într-o stare stabilă? Se va crede, după o privire rapidă aruncată asupra acestei opere, că folosul ei ar fi numai *negativ*, adică să nu cutezăm niciodată a depăși cu rațiunea speculativă limitele experienței, și acesta este într-adevăr primul ei folos. Acest folos devine însă curând *pozitiv*, dacă ne dăm seama că principiile cu care rațiunea speculativă cutează a depăși limitele ei au de fapt ca rezultat inevitabil nu o extindere, ci, privite mai îndeaproape, o *restrângere* a folosirii rațiunii noastre, deoarece aceste principii amenință să extindă în realitate peste tot limitele sensibilității, căreia îi aparțin propriu-zis, și să înlăture însăși folosirea pură (practică) a rațiunii. De aceea, o Critică ce o restrânge pe cea dintâi este în adevăr *negativă;* dar suprimând totodată o piedică care-i limitează folosirea sau chiar amenință s-o nimicească, ea este în realitate de un folos *pozitiv* și foarte important, de îndată ce ne convingem că există o folosire practică absolut necesară a rațiunii pure (folosire morală), în care ea se extinde în mod inevitabil dincolo de limitele sensibilității, pentru care scop nu are, ce-i drept, nevoie de ajutorul celei speculative, totuși trebuie să fie asigurată împotriva reacțiunii ei, pentru a nu ajunge în contradicție cu sine însăși. A contesta acestui serviciu al Criticii folosul *pozitiv* ar fi totuna cu a spune că poliția nu prezintă nici un folos pozitiv, fiindcă funcția ei principală nu este decât de a stăvili violența de care s-ar teme cetățenii din partea altor cetățeni, pentru ca fiecare să-și poată vedea liniștit și în siguranță de treburile lui. Că spațiul și timpul nu sunt decât forme ale intuiției sensibile, deci numai condiții ale existenței lucrurilor ca fenomene, că apoi noi nu avem concepte ale intelectului, deci nici un fel de elemente pentru cunoașterea lucrurilor în sine decât în măsura în care poate fi dată o intuiție corespunzătoare acestor concepte, prin urmare că noi nu putem avea cunoaștere despre nici un obiect ca lucru în sine, ci numai întrucât este obiect al intuiției sensibile, ca fenomen adică, va fi dovedit în partea analitică a Criticii; din care urmează negreșit limitarea oricărei cunoașteri speculative posibile a rațiunii la obiectele simple ale

experienței. Totuși, trebuie bine notat, se face aici totdeauna rezerva ca, deși nu putem *cunoaște*, totuși trebuie cel puțin să putem *gândi* aceleași obiecte și ca lucruri în sine*. Căci altfel s-ar ajunge la judecata absurdă că fenomenul ar fi, fără ceva care să apară. Să presupunem că nu s-ar fi făcut distincția, devenită necesară prin Critica noastră, între lucrurile ca obiecte ale experienței și aceleași obiecte ca lucruri în sine; atunci principiul cauzalității și deci mecanismul natural în determinarea lucrurilor ar trebui să fie valabil absolut pentru toate lucrurile în genere considerate drept cauze eficiente. Despre aceeași existență deci, de exemplu, despre sufletul omenesc, nu aș putea spune că voința lui este liberă și că în același timp este supusă necesității naturale, adică nu e liberă, fără a cădea într-o contradicție evidentă, deoarece eu am considerat sufletul în ambele judecăți în *același sens*, deci ca lucru în genere (ca lucru în sine), și fără o critică prealabilă nici nu-l puteam considera altfel. Dar dacă Critica nu s-a înșelat, învățându-ne să considerăm obiectul în *două sensuri*, anume ca fenomen sau ca lucru în sine, dacă deducția conceptelor intelectului este exactă, dacă prin urmare și principiul cauzalității se raportează numai la lucruri luate în primul sens, adică întrucât sunt obiecte ale experienței, aceleași obiecte însă, luate în al doilea sens, nu-i sunt supuse, atunci aceeași voință poate fi gândită, în ordinea fenomenelor (acțiunile vizibile), ca fiind necesar conformă legilor naturii și deci ca nefiind liberă și totuși, pe de altă parte, întrucât aparține unui lucru în sine, ca nefiind supusă acelei legi, deci ca *liberă*, fără ca aici să aibă loc o contradicție. Deși nu pot *cunoaște* sufletul meu, văzut din acest punct din urmă de vedere, prin nici o rațiune speculativă (încă mai puțin prin observație empirică), deci nici libertatea ca proprietate a unei ființe căreia îi atribui efecte în lumea sensibilă, din cauză că ar trebui s-o cunosc în mod determinat în existența ei și totuși

* Pentru a cunoaște un obiect se cere să pot dovedi posibilitatea lui (fie prin mărturia experienței din realitatea lui, fie *a priori* prin rațiune). Dar eu pot *gândi* orice vreau numai dacă nu mă contrazic pe mine însumi, adică numai dacă conceptul meu e o idee posibilă, deși eu nu pot garanta că în ansamblul tuturor posibilităților acestui concept îi corespunde sau nu și un obiect. Pentru a atribui însă unui astfel de concept valabilitate obiectivă (posibilitate reală, căci cea dintâi era numai logică) se cere ceva mai mult. Dar acest mai mult nu are nevoie să fie căutat în izvoare teoretice de cunoaștere, el se poate afla și în izvoare practice.

nu în timp (ceea ce-i imposibil, pentru că nu pot baza conceptul meu pe nici o intuiție), totuși, pot *gândi* libertatea, adică reprezentarea acestei libertăți cel puțin nu cuprinde în sine nici o contradicție, dacă se admite distincția noastră critică a celor două moduri de reprezentare (al celui sensibil și al celui intelectual) și limitarea provenind din ea a conceptelor pure ale intelectului, prin urmare și a principiilor provenind din aceste concepte. Admițând că morala presupune în mod necesar libertatea (în cel mai strict înțeles) ca proprietate a voinței noastre, pentru că pune *a priori* ca *date* ale rațiunii principii practice originare cuprinse în rațiunea noastră, care ar fi absolut imposibile fără presupunerea libertății, iar rațiunea speculativă ar fi dovedit că această libertate nu se lasă deloc gândită, atunci în mod necesar acea supoziție, adică cea morală, ar trebui să cedeze în fața aceleia al cărei contrariu cuprinde o contradicție manifestă, prin urmare *libertatea*, și cu ea *moralitatea* (căci contrariul ei nu cuprinde nici o contradicție, dacă nu se presupune în prealabil libertatea), trebuie să cedeze locul *mecanismului naturii*. Dar cum pentru morală nu am nevoie de nimic altceva decât ca libertatea să nu se contrazică pe ea însăși și deci să se lase cel puțin gândită, fără a avea nevoie s-o examinez mai îndeaproape, ca ea deci să nu pună nici o piedică în calea mecanismului natural al aceleiași acțiuni (considerată sub un alt raport), atunci doctrina moralității își menține locul ei și fizica pe al ei, ceea ce nu s-ar fi întâmplat dacă Critica nu ne-ar fi lămurit de mai înainte asupra inevitabilei noastre ignoranțe cu privire la lucrurile în sine și nu ar fi limitat la simple fenomene tot ce putem *cunoaște* teoretic. Aceeași ilustrare despre folosul pozitiv al principiilor critice ale rațiunii pure se poate face cu privire la conceptul de *Dumnezeu* și la cel de *natură simplă a sufletului* nostru, dar peste care, pentru a fi scurt, trec aici. Nu pot deci măcar admite pe *Dumnezeu*, *libertatea* și *nemurirea* în favoarea folosirii practice necesare a rațiunii mele, dacă nu-i *iau* totodată rațiunii speculative pretenția la cunoașteri exagerate, deoarece, pentru a ajunge la ele, ea trebuie să se servească de astfel de principii care, neîntinzându-se de fapt decât la obiecte ale unei experiențe posibile, dacă totuși sunt aplicate la ceva ce nu poate fi obiect al experienței transformă acest ceva de fapt totdeauna în fenomen și declară astfel imposibilă orice *extindere practică* a rațiunii pure. A trebuit deci să suprim *știința*, pentru a face loc *credinței*, și dogmatismul metafizicii, adică prejudecata că se

poate progresa în ea fără *Critica rațiunii pure*, e adevăratul izvor al oricărei necredințe contrare moralității, necredință care este totdeauna foarte dogmatică. Dacă deci nu e greu de lăsat posterității o metafizică sistematică, concepută în conformitate cu Critica rațiunii pure, atunci acest dar nu e de mică valoare, fie că am considera numai cultura dobândită de rațiune care merge pe drumul sigur al unei științe în genere, în comparație cu dibuirea ei oarbă și cu divagațiile ei zadarnice, fără critică, fie că am considera o mai bună întrebuințare a timpului de către un tineret avid de învățătură și care găsește în dogmatismul obișnuit o atât de prematură și de multă încurajare ca să sofisticheze comod asupra unor lucruri despre care nici acest tineret nu înțelege nimic și despre care, ca nimeni în lume, nu va cunoaște niciodată nimic, sau să năzuiască a descoperi idei și păreri noi și să neglijeze astfel învățarea de științe temeinice, fie, mai ales, dacă se ține seamă de avantajul de neprețuit de a pune capăt pentru totdeauna tuturor obiecțiilor împotriva moralității și religiei după metoda *socratică*, adică prin cea mai clară dovadă a ignoranței adversarilor. Căci o metafizică oarecare a fost totdeauna pe lume și va fi și mai departe, iar împreună cu ea și o dialectică a rațiunii pure, fiindcă aceasta îi este naturală. Prima și cea mai importantă preocupare a filosofiei este deci de a-i lua acestei dialectici, o dată pentru totdeauna, orice influență dăunătoare, secându-i-se izvorul erorilor.

În ciuda importantei schimbări în câmpul științelor și a *pagubei* pe care rațiunea speculativă trebuie s-o sufere în posesiunea ei imaginară de până acum, totuși, totul rămâne în aceeași stare avantajoasă ca mai înainte cu privire la interesele generale omenești și la folosul pe care lumea l-a tras până acum din învățăturile rațiunii pure; paguba nu atinge decât *monopolul școlilor*, iar nicidecum *interesul oamenilor*. Întreb pe cel mai încăpățânat dogmatic dacă dovada despre perpetuarea sufletului nostru după moarte, întemeiată pe simplicitatea substanței, dacă cea despre libertatea voinței împotriva mecanismului universal, bazată pe subtilele, dar neputincioasele distincții dintre necesitatea practică subiectivă și obiectivă, sau dacă cea despre existența lui Dumnezeu dedusă din conceptul unei ființe absolut reale (a contingenței lucrurilor schimbătoare și a necesității unui prim motor), întreb dacă aceste dovezi, care au pornit din școli, au putut ajunge până la public și au putut avea cea mai mică influență asupra convingerii lui? Dacă aceasta nu s-a

întâmplat și nu ne putem nicicând aștepta să se întâmple din cauza incapacității intelectului comun al oamenilor pentru o speculație atât de subtilă; dacă, mai mult, în ce privește primul punct, dispoziția naturii lui resimțită de orice om de a nu putea fi satisfăcută niciodată prin nimic temporal (ca fiind insuficient pentru nevoile întregului lui destin) a trebuit să producă, numai ea singură, speranța într-o *viață viitoare*; dacă în ce privește al doilea punct, simpla expunere clară a datoriilor în opoziție cu toate exigențele înclinațiilor a produs conștiința *libertății*; în sfârșit, dacă, în ce privește punctul al treilea, ordinea splendidă, frumusețea și prevederea, care se manifestă pretutindeni în natură, a trebuit să producă, fără altă influență, credința într-un înțelept și mare *autor al lumii*, convingere care se răspândește în public, întrucât se întemeiază pe principii raționale, atunci nu numai că această posesiune rămâne netulburată, ci, mai mult, ea își mărește prestigiul prin faptul că școlile vor fi învățat de acum înainte să nu-și mai aroge o cunoaștere mai înaltă și mai extinsă într-un punct care privește interesul general uman decât este aceea la care poate ajunge și marea mulțime (pentru noi cea mai vrednică de stimă) tot atât de ușor, și să se limiteze astfel numai la cultura acestor dovezi inteligibile pentru toți și suficiente din punct de vedere moral. Reforma nu privește deci decât pretențiile arogante ale școlilor, cărora aici (ca de altfel cu drept cuvânt în multe alte puncte) le-ar plăcea mult să fie considerate ca singurele cunoscătoare și păstrătoare ale unor astfel de adevăruri, despre care ele comunică publicului numai folosirea, dar păstrează cheia pentru ele (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Totuși, s-a ținut seama și de pretențiile juste ale filosofului speculativ. El rămâne în continuare exclusiv depozitarul unei științe utile publicului, fără ca acesta s-o știe, adică al Criticii rațiunii; căci aceasta nu poate deveni nicicând populară, dar nici nu are nevoie să fie, fiindcă pe cât de puțin îi intră în cap poporului argumentele toarse fin în sprijinul adevărurilor utile, tot pe atât de puțin îi vin în minte și obiecțiile la fel de subtile în contra lor; dimpotrivă, fiindcă școala, precum și orice om care se ridică la speculație, cade inevitabil în amândouă, Critica e obligată să prevină, o dată pentru totdeauna, printr-o cercetare temeinică a drepturilor rațiunii speculative, scandalul pe care trebuie să-l provoace, mai curând sau mai târziu, poporului însuși disputele în care, fără critică, se încurcă inevitabil

metafizicienii (și, ca atare, în cele din urmă și teologii) și care falsifică apoi înseși doctrinele lor. Numai critica poate tăia înseși rădăcinile *materialismului*, *fatalismului*, *ateismului*, *necredinței* liberilor cugetători, *fanatismului* și *superstiției*, care pot deveni dăunătoare marii mulțimi, în sfârșit, și *idealismului* și *scepticismului*, care sunt mai primejdioase școlilor și pătrund cu greu în public. Dacă guvernele găsesc cu cale să se ocupe cu activitățile savanților, atunci ar fi cu mult mai conform cu înțeleapta lor solicitudine pentru științe precum și pentru oameni să favorizeze libertatea unei astfel de critici, singura prin care investigațiile rațiunii pot dobândi o bază solidă decât să sprijine ridicolul despotism al școlilor, care strigă în gura mare că e primejdie publică în clipa în care li se sfâșie pânza lor de păianjen, de care publicul nu a luat niciodată cunoștință și deci a cărei pierdere nici nu o va putea simți vreodată.

Critica nu este opusă *procedeului dogmatic* al rațiunii în cunoașterea ei pură ca știință (căci aceasta trebuie să fie totdeauna dogmatică, adică strict demonstrativă, întemeindu-se pe principii riguroase *a priori*), ci *dogmatismului*, adică pretenției de a merge înainte cu o cunoaștere pură derivată din concepte (cunoaștere filosofică) după principii, așa cum rațiunea le folosește de mult, fără a cerceta modul și dreptul prin care a ajuns la ele. Dogmatismul este deci procedeul dogmatic al rațiunii pure *fără critica prealabilă a capacității ei proprii* Această opoziție a Criticii nu e deci menită să apere superficialitatea limbută, sub numele uzurpat de popularitate, sau poate chiar scepticismul, care vrea să termine repede cu întreaga metafizică; Critica este mai curând pregătirea prealabilă necesară pentru promovarea unei temeinice metafizici ca știință, care trebuie deci cu necesitate să fie tratată în mod dogmatic și strict sistematic, prin urmare în mod metodic (nu popular), căci această exigență ce i se impune e inevitabilă, dat fiind că ea se obligă a executa opera ei cu totul *a priori*, deci până la deplina satisfacere a rațiunii speculative. În executarea planului pe care-l trasează Critica, adică în viitorul sistem al metafizicii, trebuie să urmăm metoda severă a renumitului W o l f f, cel mai mare dintre toți filosofii dogmatici, care cel dintâi a dat exemplu (și prin acest exemplu a devenit creatorul spiritului de temeinicie până acum încă nestins în Germania), cum prin stabilirea legală a principiilor, determinarea clară a

conceptelor, severitatea voită a demonstrațiilor, evitarea de salturi temerare în concluzii se poate merge pe drumul sigur al științei. Mai mult decât oricare altul era el excelent dotat să imprime metafizicii caracterul de știință, dacă i-ar fi trecut prin minte să-și pregătească mai întâi terenul prin critica organului, adică a rațiunii pure însăși: o lacună, care trebuie atribuită nu atât lui, cât mai mult modului dogmatic de gândire al timpului său, și cu privire la care atât filosofii timpului său, precum și cei ai timpurilor trecute nu-și pot reproșa nimic unii altora. Cei ce resping metoda lui și totodată și procedeul Criticii rațiunii pure nu pot urmări altceva decât să rupă legăturile *științei* și să transforme munca în joc, certitudinea în părere și filosofia în filodoxie.

În ceea ce privește această a doua ediție nu am vrut, cum e și firesc, să pierd prilejul oferit de ea ca să înlătur pe cât posibil dificultățile și obscuritatea, din care se vor fi ivit multe interpretări greșite, de care s-au lovit, în aprecierea acestei cărți, mulți bărbați pătrunzători, poate nu fără vina mea. În judecățile însele și în dovezile lor, tot astfel în forma precum și în ansamblul planului nu am găsit nimic de modificat, ceea ce se explică, în parte, prin îndelungatul examen la care am supus lucrarea înainte de a o prezenta publicului, în parte, prin natura obiectului însuși, anume prin natura unei rațiuni pure speculative, care conține o adevărată organizație, în care totul este organ, adică întregul există pentru fiecare parte si fiecare parte pentru toate celelalte părți, prin urmare orice neajuns, cât de mic, fie el o greșeală (eroare) sau omisiune, trebuie să se trădeze inevitabil în folosire. Acest sistem se va menține, sper, în această invariabilitate și în viitor. Ceea ce îmi justifică această încredere nu e vanitatea, ci numai evidența pe care o produce experiența identității rezultatului, fie că pornim de la cele mai infime elemente până la întregul rațiunii pure, fie că ne întoarcem de la întreg (căci și acesta e dat în el însuși prin scopul final al rațiunii în domeniul practic) la fiecare parte, în timp ce încercarea de a modifica chiar numai cea mai mică parte provoacă imediat contradicții, nu numai ale sistemului, dar și ale rațiunii umane în genere. Dar în *expunere* mai este mult de făcut, și în această ediție am făcut corectări care sunt menite să înlăture fie interpretarea greșită a Esteticii, mai ales cea cu privire la conceptul de timp, fie obscuritatea deducției conceptelor intelectului, fie pretinsa lipsă a unei suficiente evidențe în demonstrarea principiilor intelectului pur, fie, în

sfârșit, interpretarea greșită a paralogismelor psihologiei raționale. Până aici (adică numai până la sfârșitul primului capitol al Dialecticii transcendentale) și nu mai departe, se întind modificările mele în redactare*, fiindcă timpul mi s-a părut prea scurt și fiindcă în ce privește

* Un adaos veritabil, dar numai în modul de demonstrare, l-aș putea numi numai pe acela pe care l-am făcut printr-o nouă respingere a *idealismului* psihologic și o dovadă riguroasă (precum cred și singura posibilă) despre realitatea obiectivă a intuiției externe (p. 275)[a]. Oricât de inofensiv ar fi considerat idealismul cu privire la scopurile esențiale ale metafizicii (ceea ce în realitate nu este), rămâne totuși un scandal pentru filosofie și pentru bunul simț comun că existența lucrurilor externe trebuie să se întemeieze numai pe credință (de la care noi avem totuși întreaga materie a cunoașterilor noastre chiar pentru simțul nostru intern) și să nu se poată opune o dovadă satisfăcătoare oricui i se năzare s-o pună la îndoială. Fiindcă există oarecare obscuritate în expunerea acestei dovezi de la rândul al treilea până la al șaselea — rog să se modifice acest paragraf precum urmează: „*Acest permanent nu poate fi însă o intuiție în mine. Căci toate principiile de determinare a existenței mele, care se pot găsi în mine, sunt reprezentări și au nevoie ca atare ele însele de un permanent distinct de ele, în raport cu care schimbarea lor, deci existența mea în timpul în care ele se schimbă, să poată fi determinată*". Împotriva acestei dovezi se va spune probabil: eu nu sunt totuși nemijlocit conștient decât de ceea ce este în mine, adică de *reprezentarea* mea despre lucrurile externe; prin urmare, ar rămâne nedovedit dacă există sau nu ceva care să-i corespundă în afara mea. Dar eu sunt conștient de *existența mea în timp* (prin urmare și de facultatea ei de a fi determinabilă în el) cu ajutorul *experienței* interne, și aceasta este mai mult decât numai de a fi conștient de *reprezentarea* mea, dar este identic cu *conștiința empirică a existenței mele*, care este determinabilă numai punând-o în relație cu ceva care este *în afară de mine* și este legat de existența mea. Această conștiință a existenței mele în timp este deci legată identic de conștiința unui raport cu ceva în afară de mine, și este deci experiență și nu ficțiune, simț și nu imaginație, ceea ce leagă inseparabil externul cu simțul meu intern; căci simțul extern este în sine raportarea intuiției la ceva real, existând în afara mea, și realitatea lui, spre deosebire de imaginație, nu se întemeiază decât pe faptul că el trebuie legat indisolubil cu experiența internă însăși, ca condiție a posibilității ei, ceea ce are loc aici. Dacă cu *conștiința intelectuală* a existenței mele în reprezentarea *eu sunt*, care însoțește toate judecățile și actele intelectului meu, aș putea uni în același timp și o determinare a existenței mele prin *intuiție intelectuală*, atunci conștiința unui raport cu ceva dinafara mea nu ar aparține în mod necesar acestei determinări. Conștiința intelectuală precede fără îndoială, dar intuiția internă, în care, numai, existența mea poate fi determinată, este sensibilă și legată de condiția timpului; dar această determinare, prin urmare experiența internă însăși, depinde de ceva permanent, care nu este în mine și care deci nu poate fi decât în ceva dinafara mea, față de care eu trebuie să mă consider în relație; astfel, realitatea simțului extern este legată necesar de cea a simțului intern, pentru posibilitatea unei experiențe în genere; adică eu sunt tot atât de

[a] Paginile 228 – 229 ale traducerii de față.

pe celelalte n-am întâlnit o înțelegere greșită din partea unor examinatori competenți și imparțiali, care, fără a fi nevoie să-i numesc cu lauda ce li se cuvine, vor găsi ei singuri la locurile cuvenite considerația pe care am avut-o față de sfaturile lor. Dar cu aceste ameliorări este asociată o mică pagubă pentru cititor, care nu putea fi evitată fără a face cartea prea voluminoasă, anume că diferite chestiuni, care deși nu aparțin esențial integralității ansamblului, dar a căror lipsă mulți cititori ar putea-o totuși regreta, întrucât ar putea fi, de altfel, de folos din alt punct de vedere, au trebuit să fie suprimate sau expuse mai pe scurt, pentru a face loc expunerii mele, acum, sper, mai clară, care în fond cu privire la judecăți și chiar la dovezile lor nu schimbă absolut nimic, dar în metoda de expunere se deosebește ici și colo de cea precedentă într-atât, încât ea nu se putea efectua prin intercalări. Această mică pagubă, care de altfel poate fi reparată, după placul fiecăruia, prin comparația cu ediția întâi, va fi compensată, sper, printr-o mai mare claritate. Am observat în diferite scrieri publicate (în parte cu prilejul recenzării unor cărți, în parte în tratate speciale), cu plăcere recunoscătoare, că spiritul temeiniciei nu a murit în Germania, ci că a fost numai înăbușit pentru scurtă vreme prin tonul la modă al unei libertăți de gândire cu aere de geniu și că spinoasele căi ale Criticii, care duc spre o știință metodică a rațiunii pure, dar ca atare singură durabilă și deci foarte necesară, n-au împiedicat spirite curajoase și luminate să le urmeze. Acestor distinși bărbați, care cu temeinicia perspicacității asociază atât de fericit și talentul unei expuneri

sigur conștient că există lucruri în afara mea, care se raportează la simțul meu, precum sunt conștient că exist eu însumi determinat în timp. Dar căror intuiții date îi corespund într-adevăr obiecte dinafara mea și care, prin urmare, aparțin *simțului* extern, căruia trebuie atribuite, și nu imaginației, aceasta va trebui să se stabilească în fiecare caz potrivit regulilor după care experiența în genere (chiar cea internă) este distinsă de imaginație: rămâne totdeauna principiul că există într-adevăr o experiență externă. Se mai poate adăuga aici observația: reprezentarea a ceva *permanent* în existență nu e identică cu *reprezentarea permanentă*, căci aceasta poate fi variabilă și schimbătoare, ca toate reprezentările noastre și chiar cele ale materiei, și totuși ele se raportează la ceva permanent, care deci trebuie să fie un lucru distinct de toate reprezentările mele și exterior, a cărui existență este inclusă necesar în *determinarea* propriei mele existențe și nu constituie cu această determinare decât o singură experiență, care nici nu ar avea loc intern, dacă nu ar fi în același timp (în parte) externă. Cu privire la cum? nu se poate explica aici mai departe, tot așa cum noi gândim în genere subzistentul în timp, a cărui simultaneitate cu variabilul produce conceptul de schimbare.

clare (de care eu nu mă simt capabil), le las să definitiveze lucrarea mea, care cu privire la claritate este pe alocuri deficientă; căci în acest caz pericolul nu este de a fi contrazis, ci de a nu fi înțeles. Din parte-mi, nu mă pot angaja de acum înainte în discuții, dar voi acorda o serioasă atenție tuturor sugestiilor, fie că vor veni de la prieteni sau de la adversari, pentru a le folosi la expunerea viitoare a sistemului în conformitate cu această propedeutică. Deoarece în timpul acestor lucrări am ajuns la o vârstă destul de înaintată (în această lună în anul al șaizeci și patrulea), sunt constrâns să fiu econom cu timpul, dacă vreau să-mi realizez planul de a publica Metafizica naturii precum și pe cea a moravurilor, ca o confirmare a exactității Criticii rațiunii atât speculative cât și practice. Trebuie să aștept clarificarea atât a obscurităților care ar fi putut fi cu greu evitate inițial în această lucrare, precum și apărarea întregii lucrări din partea merituoșilor bărbați care și-au însușit-o. În anumite părți orice expunere filosofică poate fi atacată (căci ea nu se poate prezenta atât de blindată ca cea matematică), cu toate că articulația sistemului, considerat ca unitate, nu e câtuși de puțin primejduită. Căci, când este nou, numai puțini posedă agilitatea spiritului, ca să-l îmbrățișeze în ansamblu, și încă și mai puțini sunt capabili de a găsi plăcere, fiindcă orice inovație îi incomodează. Și contradicții aparente pot fi găsite în orice scriere, mai ales când se desfășoară în vorbire liberă, dacă se compară pasaje particulare smulse din context și aceste contradicții pot arunca asupra acestei opere o lumină defavorabilă în ochii celui ce se încrede în judecata altuia; dar ele sunt foarte ușor de soluționat pentru cel care și-a apropriat ideea întregului. Cu toate acestea, când o teorie are consistență în sine, acțiunea și reacțiunea care o amenințau inițial cu o mare primejdie nu-i servesc cu vremea decât la dispariția inegalităților ei, și dacă bărbați imparțiali, luminați și prieteni ai adevăratei popularități se ocupă cu ea, îi procură în scurt timp și eleganța necesară.

Königsberg, aprilie 1787

CUPRINS[a]

[a] Acest cuprins e dat numai la ediția I, după Prefață.

INTRODUCERE

[Ediția a II-a]

I

Despre diferența dintre cunoașterea pură și cea empirică

Nu încape nici o îndoială că orice cunoaștere a noastră începe cu experiența, căci prin ce altceva ar putea fi deșteptată spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere, dacă nu prin obiecte care exercită influențe asupra simțurilor noastre și care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte, pun în mișcare activitatea noastră intelectuală, pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaștere a obiectelor care se numește experiență? Astfel, *cronologic*, nici o

---

INTRODUCERE

[Ediția I]

1. Ideea filosofiei transcendentale

Experiența este fără îndoială primul rezultat pe care-l produce intelectul nostru, prelucrând materialul brut al senzațiilor. Prin aceasta, însăși ea este prima învățătură, și în dezvoltarea ei este atât de inepuizabilă în învățăminte noi, încât viețile legate succesiv ale tuturor

cunoaștere nu precede în noi experiența, și cu ea începe orice cunoaștere.

Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe *cu* experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întreagă *din* experiență. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoașterea noastră prin experiență să fie un compositum din ceea ce primim noi prin impresii și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăși, adaos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupra-i și abili de a-l separa.

Este deci cel puțin o problemă care reclamă încă o cercetare mai îndeaproape și care nu poate fi rezolvată imediat, la prima vedere: problema dacă există o astfel de cunoștință independentă de experiență și chiar de orice impresii ale simțurilor. Astfel de *cunoștințe* se numesc *a priori* și se deosebesc de cele *empirice*, care își au izvoarele lor *a posteriori*, adică în experiență.

Această expresie nu este totuși încă destul de precisă pentru a desemna adecvat întregul sens al problemei de față. Căci se obișnuiește, desigur, să se spună despre multe cunoștințe derivate din izvoare empirice că noi suntem capabili să le avem sau că le avem *a priori*, fiindcă nu le deducem nemijlocit din experiență, ci dintr-o regulă generală pe care totuși am împrumutat-o de la experiență. Astfel se zice

---

generațiilor viitoare nu vor duce niciodată lipsă de cunoștințe noi care pot fi adunate pe acest teren. Totuși ea nu este nici pe departe singurul domeniu în care se lasă restrâns intelectul nostru. Ea ne spune, ce-i drept, ce există, dar nu că trebuie să existe în mod necesar așa și nu altfel. Tocmai de aceea ea nu ne dă o universalitate adevărată, iar rațiunea, care e atât de avidă de astfel de cunoștințe, este mai mult excitată de ea decât satisfăcută. Astfel de cunoștințe universale, care au totodată caracterul necesității interne, trebuie să fie, independent de experiență, clare și certe prin ele însele; de aceea ele se numesc cunoștințe *a priori*; dimpotrivă, ceea ce este obținut numai din experiență nu este cunoscut, cum se spune, decât *a posteriori* sau empiric.)

despre cineva care a săpat la temelia casei sale: el putea să știe *a priori* că se va prăbuși, adică el nu avea nevoie să aștepte experiența pentru a ști că ea se va surpa de fapt. Dar cu totul *a priori* el nu putea totuși ști aceasta. Că și corpurile sunt grele și că, prin urmare, ele cad când li se sustrage suportul, acest lucru trebuia să-l cunoască totuși mai dinainte cu ajutorul experienței.

În cele ce urmează vom înțelege deci prin cunoștințe *a priori* nu pe acelea care au loc independent de cutare sau cutare experiență, ci pe acelea care sunt independente absolut de orice experiență. Acestora le sunt opuse cunoștințele empirice sau cele care sunt posibile numai *a posteriori*, adică prin experiență. Dar printre cunoștințe *a priori* se numesc pure acelea în care nu este amestecat absolut nimic empiric. Astfel, de exemplu, judecata: orice schimbare își are cauza ei, este o judecată *a priori*, dar nu pură, fiindcă schimbarea este un concept care nu poate fi scos decât din experiență.

Dar, ceea ce e foarte demn de remarcat, se vădește că și printre experiențele noastre se amestecă cunoștințe care trebuie să-și aibă originea *a priori* și care servesc poate numai pentru a procura o legătură reprezentărilor simțurilor noastre. Căci dacă eliminăm din cele dintâi tot ce aparține simțurilor, rămân totuși anumite concepte originare și judecăți produse de acestea, care trebuie să se fi format cu totul *a priori*, independent de experiență, fiindcă fac să se poată spune sau cel puțin să se creadă că se poate spune despre lucrurile care apar simțurilor mai mult decât ar învăța simpla experiență, și ca anumite aserțiuni să cuprindă adevărata universalitate și necesitate strictă, ceea ce numai cunoașterea empirică nu poate procura.

II

Noi suntem în posesia unor anumite cunoştinţe *a priori* , şi însuşi simţul comun nu este niciodată lipsit de astfel de cunoştinţe

Avem nevoie aici de un criteriu cu ajutorul căruia să putem distinge sigur o cunoştinţă pură de una empirică. Experienţa ne învaţă, în adevăr, că ceva are o însuşire sau alta, dar nu şi că nu poate fi altfel. Dacă, deci, *în primul rând*, se găseşte o judecată care este gândită în acelaşi timp cu *necesitatea* ei, ea este o judecată *a priori*, iar dacă, pe lângă aceasta, nu este derivată decât din una care este ea însăşi valabilă ca judecată necesară, ea este absolut *a priori*. *În al doilea rând*, experienţa nu dă niciodată judecăţilor ei *universalitate* adevărată sau strictă, ci numai una presupusă şi relativă (prin inducţie), astfel încât propriu-zis trebuie să se spună: pe cât am observat până acum, nu se găseşte nici o excepţie la cutare sau cutare regulă. Dacă deci o judecată e gândită cu universalitate strictă, adică astfel încât absolut nici o excepţie nu e îngăduită ca posibilă, atunci ea nu e dedusă din experienţă, ci e valabilă absolut *a priori*. Universalitatea empirică nu este deci decât o înălţare arbitrară a valabilităţii, de la ceea ce e valabil în cele mai multe cazuri la ceea ce e valabil în toate cazurile, ca, de exemplu, în judecata: toate corpurile sunt grele; când, dimpotrivă, universalitatea strictă aparţine esenţial unei judecăţi, atunci această universalitate indică un izvor special de cunoaştere a judecăţii, anume o facultate de cunoaştere *a priori*. Necesitatea şi universalitatea strictă sunt deci criterii sigure ale unei cunoştinţe *a priori* şi sunt inseparabil unite între ele. Dar fiindcă în folosirea lor e mai uşor uneori să se arate limitarea lor empirică decât contingenţa în judecăţi sau fiindcă uneori e mai convingător să se arate universalitatea nelimitată pe care o atribuim unei judecăţi decât necesitatea ei, atunci e recomandabil să ne servim separat de cele două criterii amintite, fiecare din ele fiind prin el însuşi infailibil.

Se poate uşor arăta că există într-adevăr în cunoaşterea omenească astfel de judecăţi necesare şi, în cel mai strict înţeles, universale, prin urmare judecăţi pure *a priori*. Dacă vrem un exemplu din ştiinţe, atunci

nu avem decât să privim toate judecățile matematicii; dacă vrem un exemplu din cea mai comună folosire a intelectului, atunci pentru aceasta poate servi judecata că orice schimbare trebuie să aibă o cauză; ba, în cea din urmă, însuși conceptul de cauză conține atât de evident conceptul unei legături necesare cu un efect și pe cel al unei stricte universalități a regulii, încât acest concept de cauză s-ar pierde cu totul, dacă l-am deduce, așa cum a făcut H u m e, dintr-o asociație frecventă a ceea ce se întâmplă cu ceea ce precedă și dintr-o obișnuință izvorâtă din aceasta (prin urmare, dintr-o necesitate numai subiectivă) de a lega reprezentări. Fără a avea nevoie de astfel de exemple pentru a dovedi realitatea unor principii pure *a priori* în cunoașterea noastră, am putea, de asemenea, demonstra că aceste principii sunt indispensabile pentru posibilitatea experienței însăși, prin urmare că sunt *a priori*. Căci de unde ar putea lua experiența însăși certitudinea ei, dacă toate regulile potrivit cărora procedează ar fi la rându-le empirice, prin urmare contingente; de aceea, acestea cu greu pot fi considerate ca având valabilitate de prime principii. Totuși ne putem mulțumi aici de a fi expus folosirea pură a facultății noastre de cunoaștere ca fapt împreună cu criteriile ei. Dar nu numai în judecăți, ci și în unele concepte se revelă o origine *a priori* a unora dintre ele. Dacă suprimați din conceptul vostru de *corp* dobândit cu ajutorul experienței în mod succesiv tot ce este în el empiric: culoarea, duritatea sau moliciunea, greutatea, chiar impenetrabilitatea, rămâne totuși *spațiul*, pe care corpul (care a dispărut acum cu totul) îl ocupă, și pe acesta nu-l puteți suprima. Tot astfel, dacă suprimați din conceptul vostru empiric despre orice obiect corporal sau necorporal toate însușirile pe care vi le face cunoscute experiența, totuși nu-i veți putea lua pe aceea prin care îl gândiți ca *substanță* sau ca *inerent* unei substanțe (deși acest concept cuprinde mai multă determinare decât acela al unui obiect în genere). Trebuie deci să mărturisiți, convinși de necesitatea cu care acest concept vi se impune, că el își are sediul în facultatea voastră de cunoaștere *a priori*.

III

Filosofia are nevoie de o ştiinţă care să determine posibilitatea, principiile şi întinderea tuturor cunoştinţelor *a priori*

Ceea ce e cu mult mai important decât tot ceea ce precede este că anumite cunoaşteri părăsesc până şi câmpul tuturor experienţelor posibile, şi prin concepte, cărora nicăieri nu le poate fi dat un obiect corespunzător în experienţă, au aparenţa de a extinde sfera judecăţilor noastre dincolo de orice limite ale experienţei.

Şi tocmai în aceste cunoaşteri din urmă, care depăşesc lumea sensibilă, în care experienţa nu poate servi de călăuză, nici de control, se află cercetările raţiunii noastre, pe care, din punctul de vedere al importanţei, le considerăm cu mult mai de preferat, şi ţinta lor finală cu mult mai sublimă decât tot ceea ce intelectul ne poate învăţa în domeniul fenomenelor; astfel că noi, chiar cu riscul de a ne înşela, mai curând cutezăm totul decât să abandonăm cercetări atât de importante pentru un motiv oarecare de îndoială sau de dispreţ şi indiferenţă. Aceste probleme inevitabile ale raţiunii pure însăşi sunt *Dumnezeu*, *libertatea* şi *nemurirea*. Iar ştiinţa al cărei scop final este îndreptat, cu toate pregătirile ei, propriu-zis numai spre rezolvarea acestor probleme, se numeşte *metafizică*. Metoda ei este la început *dogmatică*, adică îşi asumă cu încredere executarea operei fără a examina în prealabil dacă raţiunea poate sau nu duce la bun sfârşit o întreprindere atât de mare.

Pare fără îndoială natural că, de îndată ce am părăsit terenul experienţei, vom înălţa repede, cu cunoştinţe pe care le posedăm fără să ştim de unde şi pe creditul unor principii a căror origine nu o cunoaştem, o clădire, fără a ne fi asigurat mai dinainte, prin investigaţii făcute cu grijă, de temeliile ei, că deci ne vom fi pus cu mult mai înainte întrebarea: cum poate ajunge intelectul la toate aceste cunoştinţe *a priori* şi ce sferă, valabilitate şi valoare pot avea ele? De fapt nu este nimic mai natural, dacă prin cuvântul *natural* se înţelege ceea ce ar trebui să se întâmple în mod just şi raţional; dar dacă prin acest cuvânt se înţelege ceea ce se

întâmplă de obicei, atunci, dimpotrivă, nimic nu e mai natural și mai inteligibil decât că această cercetare a trebuit să fie multă vreme omisă. Căci o parte a acestor cunoștințe, ca cele matematice, posedă de mult certitudinea, și prin aceasta dă o bună speranță și pentru altele, deși acestea ar putea fi de natură cu totul diferită. Mai mult, după ce am depășit sfera experienței, suntem siguri că nu vom fi contraziși de experiență. Imboldul de a extinde cunoștințele noastre este atât de mare, încât numai când ne izbim de o contradicție clară putem fi opriți în înaintarea noastră. Contradicția poate fi însă evitată, dacă facem ficțiunile noastre cu prudență, fără ca, din această cauză, ele să rămână mai puțin ficțiuni. Matematica ne dă un strălucit exemplu cât de departe putem ajunge în cunoașterea *a priori*, independent de experiență. E drept că ea se ocupă cu obiecte și cunoașteri numai întrucât acestea pot fi reprezentate în intuiție. Dar această împrejurare e lesne trecută cu vederea, fiindcă amintita intuiție însăși poate fi dată *a priori*, prin urmare abia se distinge de un simplu concept pur. Încurajat de o astfel de dovadă despre puterea rațiunii, impulsul de a extinde cunoștințele noastre nu mai vede limite. Porumbelul ușor, lovind în zbor liber aerul a cărui rezistență o simte, și-ar putea imagina că el ar reuși și mai bine în spațiul vid. Tot astfel, Platon a părăsit lumea sensibilă, fiindcă ea pune intelectului limite prea înguste și s-a aventurat dincolo de ea pe aripile Ideilor în spațiul vid al intelectului pur. El nu a observat că prin eforturile sale nu câștigă drum, căci nu avea nici un suport, așa-zicând, ca bază, pe care să se fixeze și la care să poată aplica forțele sale, pentru a urni intelectul din loc. Dar e soarta obișnuită a rațiunii umane, în speculație, de a termina edificiul ei cât mai repede posibil și de a cerceta abia după aceea dacă și temelia ei a fost bine pusă. Iar apoi se caută tot felul de pretexte pentru a ne mângâia asupra solidității ei sau mai curând pentru a respinge o astfel de examinare tardivă și primejdioasă. Ceea ce însă ne dispensează în cursul construcției de orice grijă și bănuială și ne dă iluzia unei aparente temeinicii este lucrul următor: O mare parte și poate cea mai mare din activitatea rațiunii constă în analizele conceptelor pe care le avem despre obiecte. Aceasta ne procură o mulțime de cunoștințe care, deși nu sunt nimic mai mult decât lămuriri sau explicări a ceea ce a fost gândit deja în conceptele noastre (deși încă în mod confuz), cel puțin cu privire la

formă sunt apreciate la fel cu noile cunoștințe, cu toate că în ce privește materia sau conținutul ele nu extind conceptele pe care le avem, ci numai le analizează. Fiindcă această metodă dă o reală cunoștință *a priori*, care reprezintă un progres sigur și util, rațiunea, sub puterea acestor iluzii, înșală, fără a observa ea însăși, cu afirmații de cu totul altă natură, în care rațiunea adaugă, și anume *a priori*, la concepte date alte concepte cu totul străine, fără să se știe cum ajunge ea la ele și fără a-și pune nici măcar în gând o astfel de întrebare. De aceea, voi trata chiar la început despre diferența dintre aceste două moduri de cunoaștere.

IV

Despre diferența dintre judecățile analitice și judecățile sintetice

În toate judecățile în care este gândit raportul dintre un subiect și un predicat (nu consider decât judecățile afirmative, căci la cele negative aplicarea este apoi ușoară), acest raport este posibil în două feluri. Sau predicatul *B* aparține subiectului *A* ca ceva ce e cuprins (implicit) în acest concept, sau *B* se găsește cu totul în afara conceptului *A*, deși stă în legătură cu el. În cazul dintâi numesc judecata *analitică*, în celălalt, *sintetică*. Judecățile analitice (afirmative) sunt deci acelea în care legătura predicatului cu subiectul este gândită prin identitate, iar acelea în care această legătură este gândită fără identitate trebuie să fie numite judecăți sintetice. Pe cele dintâi le-am putea numi și judecăți *explicative*, pe celelalte judeeăți *extensive*, fiindcă cele dintâi nu adaugă prin predicat nimic la conceptul subiectului, ci numai îl descompun prin analiză în conceptele lui parțiale, care erau deja gândite în el (deși confuz); pe când cele din urmă adaugă la conceptul subiectului un predicat care nu era deloc gândit în el și nu putea fi scos prin descompunerea lui. De exemplu, când afirm: toate corpurile sunt întinse, aceasta e o judecată analitică. Căci eu n-am nevoie să depășesc conceptul pe care-l leg de cuvântul corp pentru a găsi unită cu el întinderea, ci numai să descompun

acest concept, adică să devin conștient de diversitatea pe care o gândesc totdeauna în el, pentru a întâlni în cuprinsul lui acest predicat: această judecată este deci analitică. Dimpotrivă, dacă afirm: toate corpurile sunt grele, atunci predicatul e cu totul altceva decât ceea ce gândesc în simplul concept de corp în genere. Adăugarea unui astfel de predicat dă deci o judecată sintetică.

De aici rezultă clar: 1) că judecățile analitice nu extind deloc cunoștința noastră, ci că conceptul, pe care îl am, este descompus și îmi este făcut inteligibil mie însumi; 2) că în judecățile sintetice trebuie să am, afară de conceptul de subiect, încă ceva (*X*) pe care se sprijină intelectul, pentru a cunoaște că un predicat, care nu se află în acest concept, îi aparține totuși.

Judecățile empirice sau de experiență nu prezintă în această privință nici o dificultate. Căci acest *X* este experiența completă despre obiectul pe care-l gândesc printr-un concept *A*, care constituie numai o parte a acestei experiențe. Căci deși în conceptul de corp în genere nu includ deloc predicatul greutății, totuși el desemnează experiența completă printr-o parte a ei, la care deci eu mai pot adăuga alte părți ale aceleiași experiențe, ca aparținând aceluiași concept. Eu pot cunoaște conceptul de corp mai dinainte în mod analitic, prin notele întinderii, impenetrabilității, formei etc., care toate sunt gândite în acest concept. Acum însă îmi lărgesc cunoștința și, întorcându-mi privirea spre experiență, din care scosesem acest concept de corp, găsesc unită cu notele de mai sus totdeauna și greutatea. Experiența deci e acel *X* care stă în afara conceptului *A* și pe care se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutății *B* cu conceptul *A*.

Judecățile de experiență, ca atare, sunt toate sintetice. Căci ar fi absurd să întemeiez o judecată analitică pe experiență, fiindcă nu mi-e îngăduit să ies din conceptul meu pentru a formula judecata și deci nu am nevoie pentru aceasta de o mărturie a experienței. Că un corp este întins e o judecată care e cert *a priori* și nu e o judecată de experiență. Căci, înainte de a trece la experiență, eu am toate condițiile pentru judecata mea în conceptul din care pot scoate predicatul potrivit principiului contradicției, și prin aceasta pot totodată deveni conștient de necesitatea judecății, necesitate asupra căreia experiența nu m-ar

putea instrui. Dimpotrivă, deși în conceptul de corp în genere nu includ predicatul greutății, acel concept indică totuși un obiect al experienței printr-o parte a ei, la care eu deci mai pot adăuga alte părți ale aceleiași experiențe decât cele aparținând acelui concept de obiect. Eu nu pot cunoaște mai dinainte conceptul de corp în mod *analitic* prin notele întinderii, impenetrabilității, formei ș.a.m.d., care toate sunt gândite în acest concept. Dar dacă acum îmi lărgesc cunoștința și îmi întorc privirea spre experiență, din care scosesem acest concept de corp, atunci găsesc unită cu notele de mai sus totdeauna și greutatea, și adaug deci *sintetic* pe aceasta ca predicat la acel concept. Pe experiență deci se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutății cu conceptul de corp, fiindcă ambele concepte, deși unul nu e cuprins în celălalt, totuși își aparțin, deși numai întâmplător, unul altuia, și anume ca părți ale unui tot, adică ale experienței, care ea însăși este o legătură sintetică a intuițiilor.

Dar acest mijloc de explicare lipsește cu totul la judecățile sintetice *a priori*. Dacă trebuie să ies din conceptul *A* pentru a cunoaște pe un altul *B* ca unit cu el, pe ce să mă sprijin și prin ce sinteza devine posibilă, fiindcă aici eu nu am avantajul de a căuta acest ceva în domeniul experienței? Fie judecata: tot ce se întâmplă își are cauza sa. În conceptul de ceva ce se întâmplă gândesc desigur o existență pe care o precede un timp etc., și din aceasta pot fi scoase judecăți analitice. Dar conceptul de cauză arată ceva diferit de ceea ce se întâmplă și nu e deloc cuprins în această reprezentare din urmă. Cum ajung eu să afirm despre ceea ce se întâmplă în genere ceva cu totul diferit și să cunosc că deși conceptul de cauză nu e cuprins în conceptul de ceea ce se întâmplă, totuși îi aparține? Ce este aici *X*-ul, pe care se sprijină intelectul, când crede a găsi în afara conceptului *A* un predicat *B* care îi este străin și pe care totuși îl consideră unit cu el? Nu poate fi experiența, fiindcă principiul amintit nu numai că adaugă această a doua reprezentare la cea dintâi cu mai mare generalitate decât o poate da experiența, ci și cu expresia necesității, prin urmare cu totul *a priori* și din simple concepte. Pe astfel de principii sintetice, adică extensive, se bazează însă întregul scop final al cunoașterii noastre speculative *a priori*, căci judecățile analitice sunt desigur foarte importante și necesare, dar numai pentru a ajunge la acea claritate a conceptelor care e necesară pentru o sinteză sigură și întinsă ca o achiziție într-adevăr nouă.

V[a]

În toate științele teoretice ale rațiunii sunt cuprinse, ca principii, judecăți sintetice *a priori*

1. *Toate judecățile matematice sunt sintetice*. Această judecată pare să fi scăpat până acum observațiilor analiștilor rațiunii omenești, ba chiar pare să fie direct opusă tuturor presupunerilor lor, deși ea e incontestabil certă și, în consecințele ei, foarte importantă. Căci găsindu-se că raționamentele matematicienilor procedează toate conform principiului contradicției (ceea ce e cerut de natura oricărei certitudini apodictice), s-a ajuns la convingerea că și principiile ar fi cunoscute pe baza principiului contradicției; în aceasta ei se înșelau, căci o judecată sintetică poate fi cunoscută fără îndoială potrivit principiului contradicției, dar numai cu condiția de a se presupune o altă judecată sintetică din care să poată fi dedusă, dar niciodată în sine.

Trebuie să se observe mai întâi că judecățile matematice autentice sunt totdeauna judecăți *a priori* și nu empirice, deoarece conțin în sine necesitate, care nu poate fi scoasă din experiență. Dacă însă nu se va admite aceasta, ei bine, atunci ei restrâng judecata mea la *matematica*

---

[a] În locul secțiunilor V și VI din ediția a II-a, ediția I are următorul text: „Se ascunde aici deci un anumit mister* a cărui explicare, singură, poate asigura și întări progresul în câmpul nemărginit al cunoașterii intelectuale pure: anume de a descoperi cu generalitatea care-i este proprie principiul posibilității judecăților sintetice *a priori*, de a sesiza condițiile care fac posibilă fiecare din speciile lor, și de a nu arăta printr-o schiță superficială, ci de a determina în mod complet și suficient pentru orice folosire toată această cunoaștere (care constituie propriul ei gen)

* Dacă unui filosof antic i-ar fi trecut prin minte chiar numai să pună această problemă, ea singură s-ar fi opus puternic tuturor sistemelor rațiunii pure până în zilele noastre și ar fi cruțat atâtea încercări zadarnice care au fost întreprinse, fără a sti despre ce era propriu-zis vorba.

pură, al cărei concept cere ca ea să nu conțină cunoștință empirică, ci numai cunoștință pură *a priori*.

S-ar putea crede fără îndoială la început că judecata 7 + 5 = 12 este o judecată pur analitică, care rezultă din conceptul sumei de șapte și cinci în virtutea principiului contradicției. Totuși, dacă o privim mai îndeaproape, găsim că conceptul sumei de 7 și 5 nu conține nimic mai mult decât unirea celor două numere într-unul singur, prin care nu se gândește câtuși de puțin care este acel număr unic care le cuprinde pe amândouă. Conceptul de doisprezece nu este câtuși de puțin gândit prin faptul că eu gândesc pur și simplu acea reunire de șapte și cinci, și oricât de mult aș analiza conceptul pe care-l am despre o astfel de sumă posibilă, totuși nu voi găsi în el pe cel de doisprezece. Trebuie să depășim aceste concepte, luând în ajutor intuiția care corespunde unuia din cele două concepte, de exemplu cele cinci degete ale mâinii noastre sau (ca Segner în aritmetica lui) cinci puncte și adăugând astfel una câte una unitățile lui cinci date în intuiție la conceptul de șapte. Eu iau mai întâi numărul 7, și ajutându-mă, pentru conceptul de 5, de degetele mâinii mele ca intuiție, adaug atunci una câte una la numărul 7, cu acel procedeu figurativ, unitățile pe care mai înainte le reunisem pentru a forma numărul 5, și văd astfel rezultând numărul 12. Că 5 *trebuia* să fie adăugat la 7 am gândit, ce-i dreptul, în conceptul de sumă: 7 + 5, dar nu că această sumă este egală cu numărul 12. Judecata aritmetică este deci

---

într-un sistem după izvoarele ei originare, după diviziunile, sfera și limitele ei. Atât deocamdată despre caracterul particular pe care-l au în sine judecățile sintetice".

totdeauna sintetică, convingându-ne de acest lucru cu atât mai clar când luăm numere ceva mai mari, căci atunci este evident că, oricum am învârti și răsuci conceptele noastre, nu am putea niciodată găsi suma cu ajutorul simplei analize a conceptelor noastre, fără a recurge la intuiție.

Tot atât de puțin analitic este vreun principiu al geometriei pure. Că linia dreaptă este cea mai scurtă între două puncte e o judecată sintetică. Căci conceptul meu de *drept* nu conține nimic cantitativ, ci numai o calitate. Conceptul „cea mai scurtă" se adaugă deci pe de-a-ntregul și nu poate fi scos cu ajutorul nici unei analize din conceptul de linie dreaptă. Trebuie să se recurgă deci la intuiție, cu ajutorul căreia, numai, e posibilă sinteza.

Câteva puține propoziții fundamentale, pe care le presupun geometrii, sunt, într-adevăr, realmente analitice și se întemeiază pe principiul contradicției; dar ele servesc totuși, ca propoziții identice, numai la înlănțuirea metodei și nu ca principii; de exemplu $a = a$, întregul este egal cu sine însuși, sau $(a + b) > a$, adică întregul este mai mare decât partea. Dar chiar și acestea, deși valabile numai prin concepte, sunt admise în matematică numai fiindcă pot fi prezentate în intuiție. Ceea ce ne face aici să credem de obicei că predicatul unor astfel de judecăți apodictice ar fi cuprins deja în conceptul nostru și că judecata ar fi deci analitică este numai ambiguitatea expresiei. Noi *trebuie* anume să adăugăm prin gândire la un concept dat un anumit predicat, și această necesitate e deja inerentă conceptului. Dar chestiunea nu este de *a ști ce trebuie* să adăugăm la un concept dat, ci *ce gândim realmente* în el, deși în mod confuz, și atunci se vădește că predicatul ține de acele concepte ce-i drept în mod necesar, dar nu ca gândit în conceptul însuși, ci cu ajutorul unei intuiții care trebuie să fie adăugată conceptului.

2. *Știința naturii (physica) cuprinde, ca principii, judecăți sintetice a priori.* Voi aduce ca exemplu numai două judecăți, cum este judecata: în toate schimbările lumii corporale cantitatea materiei rămâne aceeași, sau: în orice comunicare a mișcării acțiunea și reacțiunea trebuie să fie totdeauna egale între ele. În amândouă este clară nu numai necesitatea, prin urmare originea lor *a priori*, ci este clar și că sunt judecăți sintetice. Căci în conceptul de materie eu nu gândesc permanența, ci numai prezența ei în spațiu prin umplerea lui. Astfel, eu depășesc în realitate conceptul de materie pentru a-i adăuga *a priori* prin gândire ceva ce nu gândeam *în el*. Judecata nu este deci analitică, ci sintetică, și totuși

gândită *a priori*; și la fel stau lucrurile și cu celelalte judecăți ale părții pure a fizicii.

3. *În metafizică*, chiar dacă nu o considerăm decât ca o știință până acum în faza de constituire, totuși indispensabilă prin natura rațiunii omenești, *trebuie să fie cuprinse cunoștințe sintetice a priori*; ea nu urmărește nicidecum numai să descompună concepte pe care ni le formăm *a priori* despre lucruri și nici să le expliciteze analitic, ci vrem să extindem cunoștințele noastre *a priori*, în care scop trebuie să ne servim de astfel de principii care adaugă conceptului dat ceva ce nu era cuprins în el și, cu ajutorul judecăților sintetice *a priori*, să mergem chiar atât de departe, încât experiența însăși să nu ne mai poată urma, de exemplu, în judecata: lumea trebuie să aibă un prim-început etc.; și astfel metafizica constă, cel puțin *în ce privește scopul ei*, numai din judecăți sintetice *a priori*.

VI

Problema generală a [Criticii] rațiunii pure

Se câștigă deja foarte mult când o mulțime de cercetări pot fi reduse la formula unei singure probleme. Căci prin aceasta nu numai că ne înlesnim chiar nouă propria noastră muncă, determinându-ne-o precis, ci și oricui altuia, care vrea s-o examineze, judecata dacă am împlinit sau nu satisfăcător proiectul nostru. Adevărata problemă a rațiunii pure e cuprinsă în întrebarea:

Cum sunt posibile judecăți sintetice a priori?

Dacă Metafizica a rămas până acum într-o stare atât de șovăitoare de incertitudine și contradicții, trebuie să atribuim faptul pur și simplu cauzei că această problemă și poate chiar diferența dintre judecățile *analitice* și judecățile *sintetice* nu i-a trecut nimănui mai devreme prin minte. Salvarea și ruina Metafizicii depinde de soluționarea acestei probleme sau de o dovadă suficientă că posibilitatea, pe care vrea s-o știe explicată, nu există în realitate. D a v i d H u m e, care dintre toți

filosofii se apropiase cel mai mult de această problemă, dar nu o gândise nici pe departe destul de determinată și în generalitatea ei, ci se oprise numai la judecata sintetică a legăturii efectului cu cauzele lui (*principium causalitatis*), crezu a fi stabilit că o astfel de judecată este cu totul imposibilă *a priori*, și după raționamentul lui, tot ce numim Metafizică nu s-ar întemeia decât pe simpla iluzie a unei cunoașteri pretinse raționale a ceea ce de fapt e împrumutat numai din experiență și care, datorită obișnuinței, a dobândit aparența necesității; el nu ar fi ajuns niciodată la această afirmație, care distruge orice filosofie pură, dacă ar fi avut înaintea ochilor problema noastră în generalitatea ei; căci atunci ar fi sesizat că, după argumentul său, nu ar putea exista nici matematica pură, fiindcă aceasta conține în mod cert judecăți sintetice *a priori*, și atunci bunul lui simț l-ar fi ferit desigur să facă această afirmație.

În soluționarea problemei de mai sus este totodată inclusă și posibilitatea folosirii pure a rațiunii în constituirea și dezvoltarea tuturor științelor care conțin o cunoștință teoretică *a priori* despre obiecte, adică e cuprins răspunsul la întrebările:

Cum este posibilă matematica pură?
Cum este posibilă fizica pură?

Fiindcă aceste științe sunt real date, se cuvine să se pună întrebarea: cum sunt ele posibile? că trebuie să fie posibile e dovedit de realitatea lor*. Dar în ce privește *Metafizica*, slabul ei progres de până acum și fiindcă despre nici una, expusă până acum, nu se poate spune, în ce privește scopul ei esențial, că există de fapt, pot face pe oricine să se îndoiască cu drept cuvânt de posibilitatea ei.

Dar într-un anumit sens, această *specie de cunoștință* trebuie considerată totuși ca dată, și Metafizica este reală, deși nu ca știință, totuși ca dispoziție naturală *(metaphysica naturalis)*. Căci rațiunea omenească înaintează irezistibil, fără a fi împinsă de simpla vanitate de

* Mulți ar putea pune la îndoială existența fizicii pure. Dar nu avem decât să privim diferitele judecăți care se găsesc la începutul fizicii propriu-zise (empirice), cum e cea despre permanența aceleiași cantități de materie, despre inerție, despre egalitatea acțiunii și reacțiunii etc., și ne vom convinge repede că ele constituie o *physicam puram* (sau *rationalem*), care merită desigur, ca știință specială, să fie expusă separat în toată întinderea ei, mai mare sau mai mică.

a ști multe, ci mânată de propria nevoie, până la astfel de probleme, care nu pot fi soluționate prin nici o folosire empirică a rațiunii și principii împrumutate din experiență; și astfel la toți oamenii, de îndată ce în ei rațiunea se înalță până la speculație, a fost de fapt o metafizică oarecare în toate timpurile și va rămâne totdeauna. Și despre aceasta se pune întrebarea:

Cum este posibilă metafizica ca dispoziție naturală?

cum se nasc adică din natura rațiunii generale omenești întrebările pe care și le pune rațiunea pură și la care ea e mânată, de propria ei nevoie, să răspundă cât poate mai bine?

Dar cum în toate încercările de până acum de a răspunde la aceste întrebări naturale, de exemplu, dacă lumea are un început, sau există din eternitate etc., s-au găsit totdeauna contradicții inevitabile, nu ne putem opri la simpla dispoziție naturală pentru metafizică, adică la însăși facultatea rațională pură, din care ce-i drept se naște totdeauna o oarecare metafizică (fie cum ar fi), ci trebuie să fie posibil de a ajunge cu ea la certitudine: fie la cunoașterea obiectelor, fie la ignorarea lor, adică de a se pronunța fie asupra obiectelor întrebărilor ei, fie asupra capacității sau incapacității rațiunii de a judeca ceva cu privire la ele, deci fie de a extinde cu încredere rațiunea noastră pură, fie de a-i pune limite determinate și sigure. Întrebarea din urmă, care izvorăște din problema generală de mai sus, ar fi cu drept cuvânt aceasta:

Cum este posibilă metafizica ca știință?

Critica rațiunii duce deci în cele din urmă în mod necesar la știință; folosirea ei dogmatică fără critică duce, dimpotrivă, la asertiuni neîntemeiate, cărora li se pot opune altele tot atât de verosimile, prin urmare la *scepticism*.

Această știință nici nu poate avea o vastă întindere intimidantă, fiindcă ea nu are a face cu obiectele rațiunii, a căror varietate este *infinită*, ci numai cu sine însăși, cu probleme care provin în întregime din sânul ei și care nu-i sunt puse de natura lucrurilor, care sunt diferite de ea, ci de propria ei natură; așa încât, dacă a cunoscut mai dinainte complet propria

sa capacitate cu privire la obiectele pe care le poate întâlni în experiență, trebuie să-i vină ușor a determina, complet și sigur, întinderea și limitele folosirii ei, încercate de ea dincolo de orice limite ale experienței.

Putem deci și trebuie să considerăm ca neavenite toate tentativele făcute până acum de a constitui *dogmatic* o metafizică; căci ceea ce este în una sau alta analitic, adică simplă descompunere a conceptelor cuprinse în rațiunea noastră, nu e nicidecum scop, ci numai o pregătire pentru adevărata metafizică, adică de a extinde sintetic cunoașterea noastră *a priori*; această analiză este improprie acestui scop, fiindcă ea arată numai ce este cuprins în aceste concepte, dar nu cum ajungem *a priori* la astfel de concepte, pentru a putea determina apoi și folosirea lor valabilă cu privire la obiectele oricărei cunoștințe în genere. Pentru a renunța la toate aceste pretenții nu e nevoie de prea multă abnegație, căci contradicțiile incontestabile ale rațiunii cu sine însăși și chiar inevitabile în metoda dogmatică au distrus de mult prestigiul tuturor Metafizicilor de până acum. Va fi necesară mai multă fermitate pentru a nu ne lăsa împiedicați de dificultatea intrinsecă și de rezistența dinafară, pentru a promova, în sfârșit, printr-un tratament cu totul opus celui de până acum, creșterea prosperă și rodnică a unei științe indispensabile rațiunii omenești, căreia îi putem desigur tăia orice creangă crescută sălbatic, dar nu-i putem extirpa rădăcina.

VII

Ideea și diviziunea unei științe speciale având numele de Critică a rațiunii pure

Din toate acestea rezultă ideea unei științe speciale care poate fi numită *Critica rațiunii pure*. Se numește *pură* orice cunoștință care nu este amestecată cu nimic străin. Dar îndeosebi se numește absolut pură o cunoștință în care nu se amestecă deloc nici o experiență sau senzație, care, prin urmare, este posibilă complet *a priori*. Căci rațiunea este

facultatea care ne procură *principiile* cunoştinţei *a priori*. Prin urmare, raţiunea pură este aceea care conţine principiile de a cunoaşte ceva absolut *a priori*. Un *organon* al raţiunii pure ar fi ansamblul acelor principii conform cărora toate cunoştinţele pure *a priori* pot fi dobândite şi realizate de fapt. Aplicarea detaliată a unui astfel de organon ar procura un sistem al raţiunii pure. Dar fiindcă acest sistem este foarte mult dorit şi fiind încă problematic dacă şi aici, în genere, este posibilă o astfel de extindere a cunoştinţei noastre, şi în care cazuri putem considera o ştiinţă care se mărgineşte să examineze raţiunea pură, izvoarele şi limitele ei, ca fiind *propedeutica* la sistemul raţiunii pure. O astfel de ştiinţă nu ar trebui să se numească *doctrină*, ci numai *critică* a raţiunii pure, şi folosul ei ar fi din punctul de vedere al speculaţiei în realitate numai negativ; ea ar servi nu la extinderea, ci numai la clarificarea raţiunii noastre, şi ar feri-o de erori, ceea ce ar reprezenta un mare câştig. Numesc *transcendentală* orice cunoaştere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi *filosofie transcendentală*. Dar aceasta este pentru început prea mult. Cum o astfel de ştiinţă ar trebui să cuprindă integral atât cunoaşterea analitică cât şi pe cea sintetică *a priori*, ea este, întrucât se referă la intenţia noastră, de o întindere prea largă, fiindcă noi nu trebuie să împingem analiza decât până la punctul unde ea ne este absolut necesară pentru a sesiza, în toată întinderea lor, principiile sintezei *a priori*, singurul obiect cu care avem a face. Această cercetare, pe care propriu-zis nu o putem numi doctrină, ci numai critică transcendentală, fiindcă nu intenţionează lărgirea însăşi a cunoştinţelor, ci numai corectarea lor, şi trebuie să ofere piatra de încercare a valorii sau a nonvalorii tuturor cunoştinţelor *a priori*, este problema cu care ne ocupăm acum. O astfel de critică este prin urmare pe cât posibil o preparare pentru un organon, şi dacă aceasta n-ar reuşi, cel puţin pentru un canon al raţiunii pure, potrivit căruia în orice caz ar putea fi expus cândva, atât analitic cât şi sintetic, sistemul întreg al filosofiei raţiunii pure fie că ar consta în lărgirea, fie numai în limitarea cunoaşterii ei. Că acesta e posibil, ba chiar că un astfel de sistem nu poate fi de mare întindere pentru a spera să-l terminăm în întregime, se poate prevedea din faptul că aici obiectul nu-l constituie natura lucrurilor, care este

inepuizabilă, ci intelectul, care judecă asupra naturii lucrurilor, dar și acesta numai cu privire la cunoașterea lui *a priori*; fiindcă bogăția lui, nefiind nevoie să fie căutată în afară, nu poate rămâne ascunsă, deoarece, pe cât se poate presupune, e destul de mică pentru a putea fi cuprinsă în întregime, ea poate fi judecată după valoarea sau nonvaloarea ei și apreciată în mod just.

Mai puțin încă trebuie să ne așteptăm aici la o critică a cărților și sistemelor rațiunii pure, ci numai la o critică a facultății însăși a rațiunii pure. Numai întemeindu-ne pe această critică avem o piatră sigură de încercare pentru a aprecia, în această ramură, conținutul filosofic al lucrărilor vechi și noi; în caz contrar, istoricul și judecătorul incompetent judecă afirmațiile neîntemeiate ale altora cu ale lor proprii, care sunt tot atât de neîntemeiate.

Filosofia transcendentală este Ideea unei științe pentru care Critica rațiunii pure trebuie să schițeze întregul plan în mod arhitectonic, adică din principii, cu garanția deplină că toate părțile care constituie acest edificiu sunt complete și solide. Ea este sistemul tuturor principiilor rațiunii pure. Că această Critică nu se numește ea însăși încă filosofie transcendentală se datorează pur și simplu faptului că ea, pentru a fi un sistem complet, ar trebui să cuprindă și o analiză amănunțită a întregii cunoștințe omenești *a priori*. Critica noastră trebuie să pună negreșit în lumină și o enumerare completă a tuturor conceptelor originare care constituie amintita cunoștință pură. Dar de la analiza amănunțită a acestor concepte însele, precum și de la recensământul complet al celor derivate din ele, ea se abține cu drept cuvânt, pe de o parte, fiindcă această analiză nu ar fi conformă cu scopul criticii, întrucât ea nu e supusă îndoielilor ce le întâlnim în sinteză, pentru care se face propriu-zis întreaga critică, pe de altă parte, fiindcă ar fi contrar unității planului să ne ocupăm cu justificarea deplinătății unei astfel de analize și de deducție, de care putem fi scutiți, avându-se în vedere planul nostru. Această deplinătate a analizei precum și a deducției din conceptele *a priori* care vor fi date ulterior se poate totuși ușor completa, dacă aceste concepte există întâi ca principii detaliate ale sintezei și nu le lipsește nimic în raport cu acest scop esențial.

Criticii rațiunii pure îi aparține prin urmare tot ce constituie filosofia transcendentală, și ea este Ideea integrală a filosofiei transcendentale, dar nu încă această știință însăși; fiindcă ea nu înaintează în analiză decât

atât cât este necesar pentru aprecierea completă a cunoașterii sintetice *a priori*.

Trebuie să fim foarte atenți în împărțirea unei astfel de științe ca să nu se admită în ea concepte care să conțină în ele ceva empiric sau ca cunoștința *a priori* să fie total pură. Prin urmare, deși principiile supreme ale moralității precum și conceptele ei fundamentale sunt cunoștințe *a priori*, ele nu aparțin totuși filosofiei transcendentale, căci conceptele de plăcere și suferință, de dorințe și înclinații etc., care sunt toate de origine empirică, ar trebui să fie presupuse. De aceea, filosofia transcendentală nu este decât o filosofie a rațiunii pure speculative. Căci tot ce este practic, întrucât conține mobile, se raportează la sentimente, care aparțin izvoarelor empirice ale cunoașterii.

Dacă vrem acum să facem împărțirea acestei științe, din punctul de vedere universal al unui sistem în genere, atunci știința pe care o prezentăm trebuie să cuprindă: întâi, o *teorie a elementelor*, al doilea, o *teorie a metodei* rațiunii pure. Fiecare din aceste două părți principale ar avea subdiviziunile ei, ale căror principii nu pot fi încă expuse aici. Numai atât pare necesar să amintim, în introducere sau precuvântare, că există două tulpini ale cunoașterii omenești, care provin poate dintr-o rădăcină comună, dar necunoscută nouă, anume sensibilitatea și intelectul: prin cea dintâi obiectele ne sunt *date*, iar prin cel de-al doilea ele sunt *gândite*. Întrucât sensibilitatea urmează să conțină reprezentări *a priori*, care constituie condiția în care obiecte ne sunt date, ea ar aparține filosofiei transcendentale. Teoria transcendentală a sensibilității ar trebui să aparțină părții întâi a științei elementelor, deoarece condițiile în care numai sunt date obiectele cunoașterii omenești preced pe acelea în care aceste obiecte sunt gândite.

I

TEORIA TRANSCENDENTALĂ A ELEMENTELOR

Diferențele între ediția I și ediția a II-a vor fi semnalate în modul următor: paragrafele întregi adăugate vor fi indicate printr-un asterisc ce trimite la o notă a redacției, iar propozițiile sau cuvintele introduse în ediția a II-a vor fi culese spațiat. Potrivit modificărilor astfel indicate, Kant a schimbat și numerotarea paragrafelor de la o ediție la alta. (Nota redacției).

Partea întâi

ESTETICA TRANSCENDENTALĂ

§1

În orice chip și prin orice mijloace s-ar raporta o cunoaștere la obiecte, totuși modul prin care ea se raportează la ele nemijlocit și spre care tinde orice gândire ca mediere este *intuiția*. Dar această intuiție are loc numai dacă ne este dat obiectul; ceea ce însă, la rândul său, nu e posibil, cel puțin pentru noi oamenii, decât dacă obiectul afectează simțirea într-un anumit mod. Capacitatea (receptivitatea) de a primi reprezentări prin felul cum suntem afectați de obiecte se numește *sensibilitate*. Prin intermediul sensibilității deci ne sunt *date* obiecte, și ea singură ne procură *intuiții*; dar ele sunt *gândite* cu ajutorul intelectului și din el provin *conceptele*. Dar, orice gândire trebuie să se raporteze în cele din urmă, fie direct (*directe*), fie pe ocolite (*indirecte*), cu ajutorul unor anumite caractere, la intuiții, prin urmare, la noi, la sensibilitate, fiindcă altfel nici un obiect nu ne poate fi dat.

Efectul unui obiect asupra facultății reprezentative, întrucât suntem afectați de el, este *senzația*. Intuiția care se raportează la obiect cu ajutorul senzației se numește *empirică*. Obiectul nedeterminat al unei intuiții empirice se numește *fenomen*.

Numesc *materia* fenomenului ceea ce corespunde, în fenomen, senzației, iar *forma* lui ceea ce face ca diversul fenomenului să poată fi ordonat în anumite raporturi. Cum cel ce, în care, numai, senzațiile se ordonează și pot fi puse într-o anumită formă, nu poate fi senzație, urmează că dacă materia oricărui fenomen nu ne este dată, ce-i drept, decât *a posteriori*, forma ei trebuie să se afle *a priori* în simțire, gata

pentru a se aplica la toate fenomenele, că deci trebuie să poată fi considerată independent de orice senzație.

Numesc *pure* (în sens transcendental) toate reprezentările în care nu se găsește nimic care să aparțină senzației. Prin urmare, forma pură a intuițiilor sensibile în genere se va găsi *a priori* în simțire, în care tot diversul fenomenelor este intuit în anumite raporturi. Această formă pură a sensibilității se va numi și ea *intuiție pură*. Astfel, dacă îndepărtez din reprezentarea de corp ceea ce intelectul gândește despre el, ca substanță, forță, divizibilitate etc., tot astfel ceea ce în el aparține senzației, ca impenetrabilitate, duritate, culoare etc., îmi mai rămâne ceva din această intuiție empirică, anume întinderea și figura. Acestea aparțin intuiției pure, care are loc *a priori* în simțire, chiar independent de un obiect real al simțurilor sau al senzației, ca o simplă formă a sensibilității.

Numesc *Estetică** *transcendentală* știința despre toate principiile sensibilității *a priori*. Trebuie să existe deci o astfel de știință care constituie întâia parte a teoriei transcendentale a elementelor, în opoziție cu aceea care cuprinde principiile gândirii pure și care se numește Logică transcendentală.

În Estetica transcendentală deci vom *izola*, în primul rând, sensibilitatea, făcând abstracție de tot ce intelectul gândește aici prin conceptele lui, pentru ca să nu rămână nimic decât intuiție empirică. În al doilea rând, vom îndepărta de la această intuiție și tot ce aparține senzației, pentru ca să nu rămână decât intuiția pură și simpla formă a fenomenelor, singurul lucru pe care sensibilitatea îl poate oferi *a priori*.

* Germanii sunt singurii care se servesc astăzi de cuvântul *estetică*, pentru a desemna prin el ceea ce alții numesc critică a gustului. Această denumire se bazează pe o speranță deșartă pe care o nutrise excelentul analist Baumgarten de a supune judecata critică a frumosului unor principii raționale și de a înălța regulile ei la rangul de știință. Dar această străduință e zadarnică. Căci aceste reguli sau criterii sunt, în ce privește izvoarele lor principale, numai empirice și deci nu pot servi niciodată de legi *a priori*, după care ar trebui să se orienteze judecata noastră estetică; mai curând judecata estetică constituie adevărata piatră de încercare pentru exactitatea regulilor. De aceea, ar fi oportun fie să renunțăm la această denumire, rezervând-o acelei doctrine care este știință adevărată (prin care fapt ne-am apropia și de limbajul și sensul celor vechi, la care diviziunea cunoașterii αἰσθητα: και νοητα era foarte renumită), fie să împărtășim denumirea cu filosofia speculativă și să dăm esteticii în parte un sens transcendental, în parte un sens psihologic.

În această cercetare se va găsi că există două forme pure de intuiție sensibilă ca principii ale cunoștinței *a priori*, anume spațiul și timpul, cu a căror examinare ne vom ocupa acum.

Secțiunea întâi

DESPRE SPAȚIU

§2. EXPUNEREA METAFIZICĂ A ACESTUI CONCEPT

Cu ajutorul simțului extern (o însușire a simțirii noastre) ne reprezentăm obiecte ca fiind în afara noastră și ca fiind situate toate în spațiu. În el sunt determinate sau determinabile forma, mărimea și raportul lor reciproc. Simțul intern, cu ajutorul căruia simțirea noastră se intuiește pe sine sau starea ei internă, nu dă, ce-i drept, nici o intuiție despre suflet însuși ca obiect; totuși e o formă determinată sub care intuiția stării lui interne este posibilă, așa încât tot ce aparține determinărilor interne este reprezentat în raporturi de timp. Timpul nu poate fi intuit exterior, tot așa cum spațiul nu poate fi intuit ca ceva în noi. Ce sunt atunci spațiul și timpul? Sunt existențe reale? Sunt ele numai determinări sau chiar raporturi ale lucrurilor, totuși astfel de raporturi încât ar aparține lucrurilor, chiar când acestea nu ar fi intuite? Sau sunt astfel de raporturi care țin numai de forma intuiției și, prin urmare, de constituția subiectivă a simțirii noastre, fără de care aceste predicate nu ar putea fi atribuite nici unui lucru? Pentru a ne lămuri asupra acestor probleme, vom expune mai întâi conceptul de spațiu. Înțeleg însă prin *expunere (expositio)* reprezentarea clară (deși nu amănunțită) a ceea ce aparține unui concept; iar această expunere este metafizică, dacă ea cuprinde ceea ce reprezintă conceptul *ca dat a priori*.

1. Spațiul nu este un concept empiric care să fi fost scos din experiențe externe. Căci, pentru ca anumite senzații să fie raportate la ceva în afara mea (adică la ceva în alt loc al spațiului decât acela în care mă aflu eu), tot astfel, pentru ca eu să-mi pot reprezenta lucrurile ca exterioare unele altora sau ca unele *lângă* altele, prin urmare nu numai ca fiind diferite, ci ca fiind în locuri diferite, trebuie ca reprezentarea de spațiu să fie pusă ca fundament. Prin urmare, reprezentarea de spațiu nu poate fi scoasă prin experiență din raporturile fenomenului extern, ci această experiență externă nu este ea însăși posibilă înainte de toate decât cu ajutorul acestei reprezentări.

2. Spațiul este o reprezentare necesară *a priori*, care stă la baza tuturor intuițiilor externe. Nu ne putem niciodată reprezenta că nu este spațiu, deși putem gândi foarte bine ca în el să nu existe obiecte. El este considerat deci ca condiție a posibilității fenomenelor și nu ca o determinare dependentă de ele, și este o reprezentare *a priori*, care stă necesar la baza fenomenelor externe.

3[a]. Spațiul nu e un concept discursiv sau, cum se spune, un concept universal de raporturi ale lucrurilor în genere, ci o intuiție pură. Căci mai întâi nu se poate reprezenta decât un spațiu unic, iar când se vorbește de multe spații se înțelege prin aceasta numai părți ale unuia și aceluiași spațiu unic. Aceste părți nu pot fi nici anterioare spațiului unic atotcuprinzător oarecum ca părți constitutive ale lui (din care ar fi

---

[a] Ediția I avea ca punctul 3 următorul text: „Pe această necesitate *a priori* se întemeiază certitudinea apodictică a tuturor principiilor geometrice și posibilitatea construcțiilor lor a priori. Dacă, în adevăr, această reprezentare a spațiului ar fi un concept dobândit *a posteriori*, care ar fi scos din experiența externă comună, primele principii ale determinării matematice n-ar fi decât percepții. Ele ar avea deci toată contingența percepției și nu ar fi, prin urmare, necesar ca între două puncte să fie numai o singură linie dreaptă, ci experiența ne-ar învăța că e totdeauna așa. Ceea ce e derivat din experiență nu are decât generalitate comparativă, adică prin inducție. S-ar putea deci spune numai că, după observațiile de până acum, nu s-a găsit nici un spațiu care să aibă mai mult de trei dimensiuni".

posibilă compunerea lui), ci pot fi gândite numai *în el*. El este în mod esențial unic, diversul în el, deci și conceptul universal de spațiu în genere se întemeiază numai pe limitări. De aici urmează că în ce privește spațiul, o intuiție *a priori* (care nu e empirică) stă la baza tuturor conceptelor despre spațiu. Astfel, și toate principiile geometrice, de exemplu că într-un triunghi suma a două laturi e mai mare decât a treia, nu sunt deduse niciodată din conceptele generale de linie și triunghi, ci din intuiție, și anume *a priori* cu certitudine apodictică.

4[a]. Spațiul este reprezentat ca o mărime infinită *dată*. Trebuie să gândim, ce-i drept, orice concept ca o reprezentare care e conținută într-o mulțime infinită de diferite reprezentări posibile (ca nota lor comună), prin urmare le cuprinde *sub sine*; dar nici un concept, ca atare, nu poate fi gândit astfel ca și când ar conține *în sine* o mulțime infinită de reprezentări. Cu toate acestea, spațiul e gândit în acest fel (căci toate părțile spațiului sunt simultane în infinit). Prin urmare, reprezentarea originară de spațiu este *intuiție a priori* și nu *concept*.

---

[a] Acest paragraf purta în ediția I nr. 5, având următorul text: „Spațiul este reprezentat ca o mărime infinită dată. Un concept general de spațiu (care să fie comun atât unui picior cât și unui cot) nu poate determina nimic cu privire la mărime. Dacă progresul intuiției nu ar fi fără limite, nici un concept de raporturi nu ar cuprinde în sine un principiu al infinității ei".

§3. EXPUNEREA TRANSCENDENTALĂ A CONCEPTULUI DE SPAȚIU*

Prin *expunere transcendentală* înțeleg explicarea unui concept considerat ca un principiu din care se poate concepe posibilitatea altor cunoștințe sintetice *a priori*. În acest scop se cere: 1) ca într-adevăr, astfel de cunoștințe să decurgă din conceptul dat; 2) ca aceste cunoștințe să nu fie posibile decât sub presupoziția unui mod de explicare dat al acestui concept.

Geometria este o știință care determină sintetic, și totuși *a priori*, proprietățile spațiului. Ce trebuie deci să fie reprezentarea de spațiu pentru ca o astfel de cunoaștere despre el să fie posibilă? El trebuie să fie originar intuiție; căci dintr-un simplu concept nu se pot scoate judecăți care să depășească conceptul, ceea ce se întâmplă totuși în geometrie (Introducere V). Dar această intuiție trebuie să se găsească în noi *a priori*, adică anterior oricărei percepții a unui obiect, prin urmare trebuie să fie intuiție pură, nu empirică. Căci judecățile geometrice sunt toate apodictice, adică implică conștiința necesității lor, de exemplu, spațiul nu are decât trei dimensiuni; dar astfel de judecăți nu pot fi judecăți empirice sau de experiență, nici nu pot fi deduse din ele (Introducere II).

Cum poate exista în simțire o intuiție externă care precede obiectele însele și în care conceptul lor poate fi determinat *a priori*? Evident, numai fiindcă ea își are sediul în subiect, ca însușire formală a lui de a fi afectat de obiecte și de a dobândi prin aceasta *o reprezentare nemijlocită* despre ele, adică *intuiție*, prin urmare numai ca formă a *simțului* extern în genere.

Așadar, numai explicația noastră poate face conceptibilă *posibilitatea geometriei* ca cunoaștere sintetică *a priori*. Orice mod de explicare care nu dă acest rezultat, deși ar avea în aparență oarecare asemănare cu el, poate fi distins de el cel mai sigur prin acest semn.

* În ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure*, Kant a adăugat întregul paragraf cuprins în pagina 76 (Nota redacției).

CONCLUZII TRASE DIN CONCEPTELE PRECEDENTE

a. Spațiul nu reprezintă o însușire a vreunor lucruri în sine, nici pe acestea în raporturile lor reciproce, adică nici o determinare a lor care ar fi inerentă obiectelor însele și care ar subzista, chiar dacă am face abstracție de toate condițiile subiective ale intuiției. Căci nu pot fi intuite nici determinări absolute, nici relative anterior existenței lucrurilor cărora le aparțin, prin urmare *a priori*.

b. Spațiul nu este nimic altceva decât forma tuturor fenomenelor simțurilor externe, adică condiția subiectivă a sensibilității, sub care, numai, ne este posibilă o intuiție externă. Cum receptivitatea subiectului de a fi afectat de obiecte precedă în mod necesar toate intuițiile acestor obiecte, se poate înțelege cum forma tuturor fenomenelor poate fi dată în simțire înaintea tuturor percepțiilor reale, deci *a priori*, și cum ea, ca o intuiție pură în care trebuie determinate toate obiectele, poate cuprinde, anterior oricărei experiențe, principii ale raporturilor lor.

Nu putem deci vorbi de spațiu, de existențe întinse etc. decât din punctul de vedere al omului. Dacă nu ținem seama de condiția subiectivă fără care nu putem primi intuiție externă, anume așa cum am putea fi afectați de obiecte, reprezentarea de spațiu nu înseamnă nimic. Acest predicat este atribuit lucrurilor numai întrucât ele ne apar nouă, adică sunt obiecte ale sensibilității. Forma constantă a acestei receptivități, pe care o numim sensibilitate, este o condiție necesară tuturor raporturilor în care sunt intuite obiecte ca fiind în afara noastră, și dacă facem abstracție de aceste obiecte, ea este o intuiție pură care poartă numele de spațiu. Fiindcă nu putem face din condițiile particulare ale sensibilității condiții ale posibilității lucrurilor, ci numai ale fenomenelor lor, putem spune desigur că spațiul cuprinde toate lucrurile care ne apar exterior, dar nu toate lucrurile în sine, fie că sunt intuite sau nu, oricare ar fi subiectul. Ne este imposibil să judecăm despre intuițiile pe care le pot avea alte ființe gânditoare și să știm dacă ele sunt legate de aceleași condiții care limitează intuiția noastră și care sunt pentru noi universal valabile. Dacă adăugăm limitarea unei judecăți la conceptul subiectului, atunci judecata este necondiționat valabilă. Judecata: toate lucrurile sunt

juxtapuse în spațiu este valabilă numai* cu restricția ca aceste lucruri să fie luate ca obiecte ale intuiției noastre sensibile. Dacă adaug condiția la concept și spun: toate lucrurile, ca fenomene externe, sunt juxtapuse în spațiu, această regulă e universal valabilă și fără restricție. Explicațiile noastre ne învață, prin urmare, *realitatea* (adică valabilitatea obiectivă) a spațiului cu privire la tot ce putem întâlni exterior ca obiect, dar în același timp *idealitatea* spațiului cu privire la obiecte când ele sunt considerate în ele însele de rațiune, adică fără a ține seama de structura sensibilității noastre. Noi afirmăm deci *realitatea empirică* a spațiului (cu privire la orice experiență externă posibilă) și în același timp *idealitatea* lui *transcendentală*, cu alte cuvinte, că el nu este nimic de îndată ce eliminăm condiția posibilității oricărei experiențe și-l considerăm ca ceva care se află la baza lucrurilor în sine.

Dar nici nu există în afară de spațiu altă reprezentare subiectivă și raportată la ceva *exterior*, care ar putea fi numită *a priori* obiectivă. Căci din nici una din ele nu se pot deriva judecăți sintetice *a priori*, ca intuiția în spațiu (§3). Prin urmare, la drept vorbind, lor nici nu li se poate atribui idealitate, deși ele concordă cu reprezentarea spațiului prin aceea că aparțin numai structurii subiective a simțului specific, de exemplu a văzului, auzului, pipăitului, prin senzațiile culorilor, sunetelor și căldurii, care însă, fiindcă sunt numai senzații și nu intuiții, nu ne fac prin ele însele să cunoaștem vreun obiect, cel puțin *a priori*[a].

---

[a] În locul textului: „Căci din nici una — *a priori*", ediția I are textul următor: „De aceea, această condiție subiectivă a tuturor fenomenelor externe nu poate fi comparată cu nici o alta. Gustul plăcut al unui vin nu aparține determinărilor obiective ale vinului, prin urmare ale unui obiect considerat chiar ca fenomen, ci structurii particulare a simțului în subiectul care-l gustă. Culorile nu sunt însușiri ale corpurilor, la care ele se raportează, ci și ele sunt numai modificări ale simțului văzului, care e afectat într-un anumit mod de lumină. Dimpotrivă, spațiul, ca condiție a obiectelor externe, aparține necesar fenomenului sau intuiției lor. Gustul și culorile nu sunt nicidecum condiții necesare numai sub care obiectele

* Acest cuvânt nu figurează în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

Scopul acestei observații urmărește numai să împiedice ca nu cumva să ne treacă prin minte de a explica idealitatea, afirmată de noi, a spațiului cu exemple insuficiente, deoarece se consideră cu drept cuvânt, de exemplu culorile, gustul etc., nu ca însușiri ale obiectelor, ci numai ca modificări ale subiectului nostru, care la diferiți oameni pot fi chiar diferite. În acest caz, ceea ce originar nu e decât fenomen, de exemplu un trandafir e valabil, în sens empiric, ca obiect în sine, care totuși fiecărui ochi cu privire la culoare îi poate apărea altfel. Dimpotrivă, conceptul transcendental al fenomenelor în spațiu este un avertisment critic că în genere nimic din ceea ce e intuit în spațiu nu este o formă a lucrurilor care le-ar fi cumva proprie în ele însele, ci că obiectele în sine ne sunt cu totul necunoscute și că ceea ce numim obiecte externe nu sunt altceva decât simple reprezentări ale sensibilității noastre, a cărei formă este spațiul, dar al cărei adevărat corelat, adică lucrul în sine, nu este cunoscut deloc prin aceasta, nici nu poate fi cunoscut. Dar, în experiență, el nici nu constituie vreodată o problemă.

---

pot deveni pentru noi obiecte ale simțurilor. Ele sunt legate cu fenomenul numai ca efecte, adăugate contingent, ale organizației noastre particulare. De aceea, ele nici nu sunt reprezentări *a priori*, ci sunt întemeiate pe senzație, iar gustul agreabil se întemeiază chiar pe sentiment (al plăcerii și neplăcerii) ca un efect al senzației. De asemenea, nimeni nu poate avea *a priori* nici reprezentarea unei culori, nici pe aceea a vreunui gust. Dar spațiul nu privește decât forma pură a intuiției, nu cuprinde deci în sine nici o senzație (nimic empiric), și toate modurile și determinările spațiului pot și chiar trebuie să fie reprezentate *a priori*, dacă urmează să ia naștere concepte ale figurilor precum și ale raporturilor lor. Numai datorită spațiului este posibil ca lucrurile să devină pentru noi obiecte externe".

Secțiunea a doua

DESPRE TIMP

§4. EXPUNEREA METAFIZICĂ A CONCEPTULUI DE TIMP

1. Timpul nu este un concept empiric care să fi fost scos dintr-o experiență oarecare. Căci simultaneitatea sau succesiunea nu ar putea intra în percepție, dacă reprezentarea timpului nu ar servi *a priori* ca fundament. Numai prin presupunerea ei ne putem reprezenta că ceva este în unul și același timp (simultan) sau în timpuri diferite (succesiv).

2. Timpul este o reprezentare necesară, care se află la baza tuturor intuițiilor. Cu privire la fenomene în genere, timpul însuși nu poate fi suprimat, deși se poate face foarte bine abstracție de fenomene în timp. Timpul este deci dat *a priori*. Numai în el este posibilă întreaga realitate a fenomenelor. Acestea pot dispărea în întregime, dar timpul însuși (ca condiție generală a posibilității lor) nu poate fi suprimat.

3. Pe această necesitate *a priori* se întemeiază și posibilitatea principiilor apodictice despre raporturile timpului sau a axiomelor despre timp în genere. El are numai o dimensiune: timpuri diferite nu sunt simultane, ci succesive (așa cum spații diferite nu sunt succesive, ci simultane). Aceste principii nu pot fi scoase din experiență, căci aceasta nu ar da nici universalitate riguroasă, nici certitudine apodictică. Noi am putea spune numai: iată ce învață percepția comună, dar nu: iată ce trebuie să fie. Aceste principii au valoare de reguli sub care în genere sunt posibile experiențele; ele ne învață anterior experienței și nu prin ea.

4. Timpul nu e un concept discursiv sau, cum mai e numit, un concept general, ci o formă pură a intuiției sensibile. Timpuri diferite nu sunt decât părți ale aceluiași timp. Dar reprezentarea care nu poate fi dată decât de un singur obiect este intuiție. Și nici judecata că timpuri diferite nu pot fi simultane nu poate fi dedusă dintr-un concept general. Această judecată este sintetică și nu poate proveni numai din concepte. Ea este deci nemijlocit cuprinsă în intuiția și în reprezentarea de timp.

5. Infinitatea timpului nu înseamnă altceva decât că orice mărime determinată a timpului este posibilă numai prin limitările unui timp unic care servește ca fundament. Prin urmare, reprezentarea originară de *timp* trebuie să fie dată ca ilimitată. Dar dacă părțile însele și orice mărime a unui obiect pot fi reprezentate determinat numai prin limitare, atunci întreaga reprezentare trebuie să fie dată nu de concepte (căci acestea conțin numai reprezentări parțiale)*, ci la baza lor trebuie să fie intuiție nemijlocită.

§5. EXPUNEREA TRANSCENDENTALĂ A CONCEPTULUI DE TIMP**

Mă pot referi în acest punct la nr. 3, unde am pus, pentru a fi scurt, sub titlul de expunere metafizică, ceea ce este propriu-zis transcendental. Aici mai adaug că conceptul de schimbare, și cu el conceptul de mișcare (ca schimbare de loc), este posibil numai prin și în reprezentarea de timp; dacă această reprezentare nu ar fi intuiție (internă) *a priori*, nici un concept, oricare ar fi el, n-ar putea face conceptibil la unul și același obiect posibilitatea unei schimbări, adică a unei legături de predicate opuse contradictoriu (de exemplu, existența unui lucru într-un loc și inexistența aceluiași lucru în același loc). Numai în timp, adică *succesiv*, pot fi întâlnite într-un lucru ambele determinări contradictoriu opuse. Astfel, conceptul nostru de timp explică posibilitatea atâtor cunoașteri sintetice *a priori* câte expune teoria generală a mișcării, teorie care nu este puțin fecundă.

§6. CONCLUZII TRASE DIN ACESTE CONCEPTE

a. Timpul nu este ceva care ar exista în sine sau care ar fi inerent lucrurilor ca determinare obiectivă și care deci ar subzista, dacă facem abstracție de toate condițiile subiective ale intuirii lor; căci, în primul

* În ediția I a *Criticii rațiunii pure*, între paranteze figurau următoarele: „căci acestora le premerg reprezentările parțiale" (Nota redacției).

** Paragraful nu figura în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

caz, el ar fi ceva care ar fi totuși real fără un obiect real. Iar în al doilea caz, ca o determinare sau ordine inerentă lucrurilor însele, n-ar putea fi dat anterior lucrurilor ca condiție a lor, nici n-ar putea fi cunoscut și intuit *a priori* prin judecăți sintetice. Lucrul din urmă, dimpotrivă, poate foarte bine să aibă loc, dacă timpul nu este decât condiția subiectivă sub care se pot produce toate intuițiile în noi. Căci atunci această formă a intuiției interne poate fi reprezentată anterior obiectelor, deci *a priori*.

b. Timpul nu este altceva decât forma simțului intern, adică a intuirii noastre înșine și a stării noastre interne. Căci timpul nu poate fi o determinare a unor fenomene externe: el nu aparține nici unei figuri, nici unei poziții etc.; dimpotrivă, el determină raportul reprezentărilor în starea noastră internă. Și, tocmai fiindcă această intuiție internă nu dă nici o figură, noi căutăm să suplinim această lipsă prin analogii și reprezentăm succesiunea de timp printr-o linie care se prelungește la infinit, ale cărei părți diverse constituie o serie care nu are decât o dimensiune, și conchidem din însușirile acestei linii toate însușirile timpului, cu singura excepție că părțile primei linii sunt simultane, în timp ce ale celei de-a doua sunt totdeauna succesive. De aici rezultă clar că și reprezentarea de timp însuși este intuiție, fiindcă toate raporturile lui se pot exprima printr-o intuiție externă.

c. Timpul este condiția formală *a priori* a tuturor fenomenelor în genere. Spațiul, ca formă pură a tuturor fenomenelor externe, este limitat, ca condiție *a priori*, numai la fenomene externe. Dimpotrivă, cum toate reprezentările, fie că au sau nu ca obiect lucruri externe, aparțin totuși în ele însele stării interne ca determinări ale simțirii, iar această stare internă aparține condiției formale a intuiției interne, deci timpului: timpul este o condiție *a priori* a tuturor fenomenelor în genere, și anume condiția nemijlocită a fenomenelor interne (a sufletelor noastre), și prin aceasta și condiția mijlocită a fenomenelor externe. Dacă pot spune *a priori*: toate fenomenele externe sunt în spațiu și sunt determinate *a priori* după raporturile spațiului, atunci pot spune într-un mod cu totul general, pornind de la principiul simțului intern: toate fenomenele în genere, adică toate obiectele simțurilor, sunt în timp și stau necesar în raporturi de timp.

Dacă facem abstracție de modul *nostru* de a ne intui intern pe noi înșine și de modul de a cuprinde, cu ajutorul acestei intuiri, și toate intuițiile externe în facultatea noastră de reprezentare, dacă prin urmare

luăm obiectele așa cum ar putea fi în sine, atunci timpul nu e nimic. El nu are valoare obiectivă decât cu privire la fenomene, fiindcă acestea sunt lucruri pe care le privim *ca obiecte ale simțurilor noastre*; dar el nu mai este obiectiv, dacă facem abstracție de sensibilitatea intuiției noastre, prin urmare de acel mod de reprezentare care ne este propriu, și dacă vorbim de *lucruri în genere*. Timpul nu este deci decât o condiție subiectivă a intuiției noastre (omenești), intuiție care este totdeauna sensibilă, adică întrucât suntem afectați de obiecte, și în sine, în afara subiectului, el nu este nimic. Cu toate acestea, el este, cu privire la toate fenomenele, deci și la toate lucrurile care ne pot fi date în experiență, în mod necesar obiectiv. Noi nu putem spune: toate lucrurile sunt în timp, fiindcă la conceptul de lucruri în genere se face abstracție de orice mod al intuiției lor, iar intuiția este adevărata condiție sub care timpul aparține reprezentării obiectelor. Dacă se adaugă la concept condiția și se spune: toate lucrurile ca fenomene (obiecte ale intuiției sensibile) sunt în timp, atunci principiul are adevărata lui exactitate obiectivă și universalitatea lui *a priori*.

Afirmațiile noastre învață prin urmare *realitatea empirică* a timpului, adică valabilitatea lui obiectivă în raport cu toate obiectele care ar putea fi date cândva simțurilor noastre. Și cum intuiția noastră este totdeauna sensibilă, în experiență nu ne poate fi dat nicicând un obiect care nu ar fi supus condiției timpului. Din contra, noi contestăm timpului orice pretenție la realitatea absolută, ca și când el, fără a lua în considerare forma intuiției noastre sensibile, ar aparține absolut lucrurilor ca condiție sau însușire. Astfel de însușiri care aparțin lucrurilor în sine nu ne pot fi date vreodată prin simțuri. În aceasta constă deci *idealitatea transcendentală* a timpului, după care, dacă se face abstracție de condițiile subiective ale intuiției sensibile, nu este nimic și nu poate fi atribuit lucrurilor în sine (independent de raportul lor cu intuiția noastră) nici ca subzistente, nici ca inerente lor. Totuși, această idealitate, tot atât de puțin ca și aceea a spațiului, nu are nimic comun cu proprietățile ascunse ale senzației, pentru că în acest caz noi presupunem despre fenomenul însuși, căruia îi sunt inerente aceste predicate, că are realitate obiectivă, în timp ce această realitate dispare cu totul aici, afară de cazul când e vorba de o realitate numai empirică, cu alte cuvinte care

consideră obiectul însuși numai ca fenomen. Despre aceasta vezi nota de mai sus a Secțiunii întâi.

§ 7. EXPLICAȚIE

Împotriva acestei teorii, care atribuie timpului realitate empirică, dar îi contestă pe cea absolută și transcendentală, am auzit de la bărbați pătrunzători o obiecție atât de unanimă, încât deduc de aici că aceeași obiecție trebuie să-i treacă prin minte în mod natural oricărui cititor neobișnuit cu aceste considerații. Obiecția glăsuiește astfel: schimbările există real (aceasta o dovedește succesiunea propriilor noastre reprezentări, chiar dacă am nega toate fenomenele externe împreună cu schimbările lor). Dar schimbări nu sunt posibile decât în timp, prin urmare timpul este ceva real. Răspunsul nu prezintă nici o dificultate. Admit argumentul în întregime. Timpul este, fără îndoială, ceva real, anume forma reală a intuiției interne. El are deci realitate subiectivă cu privire la experiența internă, adică eu am real reprezentarea despre timp și despre determinările mele în el. El trebuie deci considerat real nu ca obiect, ci ca mod de reprezentare despre mine însumi ca obiect. Dar dacă eu însumi m-aș putea intui sau altă ființă m-ar putea intui pe mine fără această condiție a sensibilității, atunci aceleași determinări pe care ni le reprezentăm acum ca schimbări ar da o cunoștință în care reprezentarea de timp, deci și de schimbare, ar lipsi cu totul. Realitatea lui empirică rămâne deci ca condiție a tuturor experiențelor noastre. Numai realitatea absolută nu i se poate atribui după cele expuse mai sus. El nu este decât forma intuiției noastre interne*. Dacă i se retrage condiția particulară a sensibilității noastre, atunci și conceptul de timp dispare, căci el nu este inerent obiectelor însele, ci numai subiectului care le intuiește.

* Eu pot spune, ce-i drept: reprezentările mele sunt succesive; dar aceasta înseamnă numai că noi suntem conștienți de ele ca fiind într-o succesiune de timp, adică după forma simțului intern. De aceea, timpul nu este ceva în sine și nici o determinare inerentă obiectiv lucrurilor

Dar cauza pentru care e ridicată atât de unanim această obiecție, și anume chiar de către cei care totuși nu pot aduce nimic evident clar împotriva doctrinei despre idealitatea spațiului, este următoarea. Ei nu sperau să poată demonstra apodictic realitatea absolută a spațiului, fiindcă li se opune idealismul, după care realitatea obiectelor externe nu e susceptibilă de o demonstrație riguroasă, pe când cea a obiectului simțurilor noastre interne (a mea însumi și a stării mele) este nemijlocit clară prin conștiință. Obiectele externe puteau fi o simplă aparență, pe când acesta din urmă este, după părerea lor, ceva incontestabil real. Dar ei nu-și dădeau seama că aceste două feluri de obiecte, fără a ne fi îngăduit să contestăm realitatea lor ca reprezentări, aparțin totuși numai fenomenului, care are totdeauna două laturi: una, când obiectul este considerat în sine (fără privire la modul de a-l intui, a cărui natură însă rămâne tocmai de aceea totdeauna problematică); alta, când se ține seama de forma intuiției acestui obiect, formă care nu trebuie căutată în obiectul în sine însuși, ci în subiectul căruia obiectul îi apare, dar care aparține real și necesar fenomenului acestui obiect.

Timpul și spațiul sunt, prin urmare, două izvoare de cunoaștere din care pot fi scoase *a priori* diferite cunoștințe sintetice, cum ne dă mai ales matematica pură un exemplu strălucit cu privire la cunoștințele despre spațiu și raporturile lui. Amândouă, împreună, sunt forme pure ale oricărei intuiții sensibile, și prin aceasta fac posibile judecăți sintetice *a priori*. Dar aceste izvoare de cunoaștere *a priori* își determină tocmai prin aceasta (că sunt numai condiții ale sensibilității) limitele lor, anume că se referă numai la obiecte, întrucât sunt considerate ca fenomene, dar nu prezintă lucruri în sine. Numai fenomenele sunt domeniul valabilității lor, din care, dacă ieșim, nu mai are loc nici o folosire obiectivă a lor. Această realitate a spațiului și timpului lasă firește intactă certitudinea cunoașterii prin experiență; noi suntem tot atât de siguri de ea, fie că aceste forme sunt necesar inerente lucrurilor în sine sau numai intuiției noastre despre ele. Dimpotrivă, cei care afirmă realitatea absolută a spațiului și timpului, fie că o admit ca subzistentă, fie numai ca inerentă, trebuie să vină în contradicție cu principiile experienței însăși. Căci hotărându-se pentru atitudinea dintâi (care de obicei este cea a partidei cercetătorilor matematicieni ai naturii), ei trebuie să admită două non-entități eterne și infinite, subsistente (spațiul și timpul), care nu

subsistă (fără ca să fie totuși ceva real) doar pentru a cuprinde în ele însele tot realul. Dacă adoptă a doua partidă (aceea a câtorva cercetători metafizicieni ai naturii), și spațiul și timpul au pentru ei valoare de raporturi ale fenomenelor (juxtapuse sau succesive) obținute prin abstracție din experiență, deși reprezentate confuz în această abstracție; atunci ei trebuie să conteste doctrinelor matematice *a priori* valabilitatea lor cu privire la lucruri reale (de exemplu, în spațiu) sau cel puțin certitudinea lor apodictică, fiindcă această certitudine nu se produce *a posteriori*, și conceptele *a priori* de spațiu și timp nu sunt, după această părere, decât creații ale imaginației, al căror izvor trebuie căutat de fapt în experiență. Imaginația a făcut din raporturile abstrase din experiență ceva care cuprinde, ce-i drept, generalul ei, dar care nu poate exista fără restricțiile impuse acelor creații de natură. Primii se aleg cu câștigul că deschid judecăților matematice domeniul fenomenelor. În schimb, ei se încurcă mult tocmai din cauza acestor condiții, când intelectul vrea să iasă din acest domeniu. Cei din urmă câștigă, ce-i drept, cu privire la punctul ultim, anume că reprezentările de spațiu și timp nu li se pun în cale când vor să judece despre obiecte nu ca fenomene, ci numai în raport cu intelectul, dar ei nu pot nici să dea seama de posibilitatea cunoștințelor matematice *a priori* (întrucât lor le lipsește o intuiție *a priori* adevărată și obiectiv valabilă), nu pot nici să pună judecățile dobândite prin experiență în concordanța necesară cu acele afirmații. În teoria noastră despre adevărata natură a acestor două forme originare ale sensibilității ambele dificultăți sunt evitate.

Că, în sfârșit, Estetica transcendentală nu poate cuprinde mai mult decât aceste două elemente, anume spațiul și timpul, rezultă clar din faptul că toate celelalte concepte care aparțin sensibilității, chiar cel al mișcării, care reunește ambele elemente, presupun ceva empiric. Căci mișcarea presupune percepția a ceva care se mișcă. În spațiul considerat în sine nu este însă nimic mobil; mobilul trebuie să fie ceva care nu se găsește *în spațiu decât prin experiență*, prin urmare un *datum* empiric. Tot astfel Estetica transcendentală nu poate număra conceptul schimbării printre datele ei *a priori*, căci timpul însuși nu se schimbă, ci ceva care este în timp. Pentru aceasta este deci necesară perceperea unei existențe oarecare și a succesiunii determinărilor ei, prin urmare este necesară experiența.

§8. OBSERVAȚII GENERALE ASUPRA ESTETICII TRANSCENDENTALE

I.[*] Mai întâi e necesar să explicăm, cât se poate de clar, care este părerea noastră cu privire la structura fundamentală a cunoașterii sensibile în genere, pentru a preveni orice interpretare greșită.

Am vrut deci să spunem că orice intuiție a noastră nu este decât reprezentarea fenomenului; că lucrurile pe care le intuim nu sunt în ele însele așa cum le intuim, nici raporturile lor nu sunt constituite în ele însele așa cum ne apar nouă, și că, dacă suprimăm subiectul nostru sau chiar numai natura subiectivă a simțurilor în genere dispar orice proprietăți, orice raporturi ale obiectelor în spațiu și timp, ba chiar spațiul și timpul însele, deoarece ca fenomene nu pot exista în sine, ci numai în noi. Care ar putea fi natura obiectelor în sine, și făcând abstracție de toată această receptivitate a sensibilității noastre, ne rămâne cu totul necunoscută. Noi nu cunoaștem decât modul, propriu nouă, de a le percepe, care nu aparține necesar oricărei ființe, deși aparține fiecărui om. Noi avem a face numai cu acest mod. Spațiul și timpul sunt formele lui pure, iar senzația în genere este materia lui. Numai forma o putem cunoaște *a priori*, adică anterior oricărei percepții reale, și de aceea ea se numește intuiție pură; materia este însă, în cunoașterea noastră, ceea ce face ca ea să se numească cunoaștere *a posteriori*, adică empirică. Formele sunt absolut și necesar inerente sensibilității noastre, de orice fel ar putea fi senzațiile noastre; acestea pot fi foarte diferite. Chiar dacă am putea ridica această intuiție a noastră la cel mai înalt grad de claritate, prin aceasta noi nu ne-am apropia mai mult de natura obiectelor în sine. Căci nu am cunoaște în orice caz în întregime decât modul nostru de intuiție, adică sensibilitatea noastră, și pe aceasta totdeauna numai în condițiile de spațiu și de timp inerente originar subiectului; ceea ce ar putea fi obiectele în ele însele nu vom putea cunoaște niciodată, nici chiar prin cea mai clară cunoaștere a fenomenului acestor obiecte, singura cunoaștere care ne este dată.

A afirma, prin urmare, că întreaga noastră sensibilitate nu ar fi decât reprezentarea confuză a lucrurilor, care conține numai ceea ce le aparține în sine, dar numai sub forma unei îngrămădiri de note și reprezentări

[*] Cifra romană I nu figurează în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

parțiale pe care nu le distingem unele de altele cu conștiință, este o falsificare a conceptului de sensibilitate și de fenomen, care face toată teoria lor inutilă și vidă. Diferența dintre o reprezentare obscură și una clară este pur logică și nu se raportează la conținut. Conceptul de *drept*, de care se servește bunul simț, conține, fără îndoială, tot ceea ce poate dezvolta din el cea mai subtilă speculație, numai că în folosirea vulgară și practică nu suntem conștienți de asemenea reprezentări variate conținute în această idee. De aceea, nu se poate spune că conceptul vulgar este sensibil și că nu desemnează decât un simplu fenomen, căci dreptul nu poate fi obiect de percepție, ci conceptul lui se află în intelect și reprezintă un mod de a fi (cel moral) al acțiunilor pe care le posedă în ele însele. Dimpotrivă, reprezentarea unui *corp* în intuiție nu cuprinde absolut nimic care să poată aparține unui obiect în el însuși, ci cuprinde numai fenomenul a ceva și modul cum suntem afectați de acest ceva; și această receptivitate a capacității noastre de cunoaștere se numește sensibilitate și rămâne totuși distinctă, ca cerul de pământ, de cunoașterea obiectului în el însuși, chiar dacă am putea scruta fenomenul până în afund.

Filosofia lui L e i b n i z și W o l f f a indicat prin urmare tuturor cercetărilor asupra naturii și originii cunoștințelor noastre un punct de vedere cu totul fals, considerând diferența dintre sensibilitate și intelectual ca pur logică, pe când ea este vădit transcendentală, și nu privește numai forma clarității sau obscurității, ci originea și conținutul lor, astfel încât prin sensibilitate nu numai că noi cunoaștem confuz natura lucrurilor în sine, ci nu o cunoaștem deloc, și că de îndată ce facem abstracție de constituția noastră subiectivă, obiectul reprezentat, cu însușirile ce i le-a atribuit intuiția sensibilă, nu se găsește nicăieri, nici nu poate fi găsit, pentru că tocmai această constituție subiectivă determină forma acestui obiect ca fenomen.

Noi distingem, de altfel, în fenomene ceea ce este esențial inerent intuiției lor și este valabil pentru orice simț omenesc în genere de ceea ce îi aparține numai accidental, întrucât e valabil nu cu privire la raportul sensibilității în genere, ci numai cu privire la o situație sau organizație a unui simț sau a altuia. Și astfel, numim cunoștința dintâi o cunoștință care reprezintă obiectul în sine, iar pe cea din urmă o cunoștință care reprezintă numai fenomenul lui. Dar această distincție nu este decât empirică. Dacă ne oprim aici (cum se întâmplă de obicei) și nu

considerăm, la rândul ei, acea intuiție empirică (cum ar trebui să facem) ca simplu fenomen, așa ca în ea să nu se găsească absolut nimic care ar privi vreun lucru oarecare în sine, atunci distincția noastră transcendentală dispare și noi credem că totuși cunoaștem lucruri în sine, cu toate că pretutindeni (în lumea sensibilă), chiar prin cea mai adâncă cercetare a obiectelor ei, nu avem a face decât cu fenomene. Astfel, vom numi curcubeul un simplu fenomen pe o ploaie cu soare, iar ploaia o vom numi lucru în sine, ceea ce este just, întrucât înțelegem conceptul de ploaie în sens fizic, ca ceva care în experiența generală este determinat într-un fel și nu în altul în intuiție, oricare ar fi diversele poziții față de simțuri. Dar dacă luăm acest ceva empiric în genere și întrebăm, fără a ține seama de acordul lui cu orice simț omenesc, dacă el reprezintă și un lucru în sine (nu stropii de ploaie, căci aceștia sunt deja, ca fenomene, obiecte empirice), atunci întrebarea despre raportarea reprezentării la obiect este transcendentală, și nu numai acești stropi sunt simple fenomene, ci chiar forma lor rotundă, ba chiar spațiul în care cad, nu sunt nimic în ele însele, ci simple modificări sau fundamente ale intuiției noastre sensibile, iar obiectul transcendental ne rămâne necunoscut.

A doua observație importantă asupra Esteticii noastre transcendentale este ca ea să dobândească oarecare trecere nu numai ca ipoteză plauzibilă, ci să fie atât de certă și de indubitabilă cum se poate pretinde unei teorii menită să servească drept organon. Pentru a face această certitudine cu totul evidentă, să alegem un caz oarecare prin care să se poată arăta clar valabilitatea ei și să poată servi pentru o mai mare claritate a celor expuse în §3.

Presupuneți, prin urmare, că spațiul și timpul sunt în sine obiective și condiții ale posibilității lucrurilor în ele însele; atunci se vădește că din amândouă decurg *a priori* judecăți apodictice și sintetice în mare număr, îndeosebi din conceptul de spațiu, pe care, din această cauză, îl cercetăm aici de preferință ca exemplu. Cum judecățile geometrice pot fi cunoscute sintetic *a priori* și cu certitudine apodictică, eu întreb: de unde luați astfel de judecăți și pe ce se întemeiază intelectul nostru pentru a ajunge la astfel de adevăruri absolut necesare și universal valabile? Nu există altă cale decât prin concepte sau prin intuiții, care amândouă sunt date sau *a priori*, sau *a posteriori*. Cele din urmă, anume conceptele empirice, precum și intuiția empirică pe care se întemeiază, nu pot procura altă judecată sintetică decât una care este și ea pur empirică,

adică o judecată de experiență, prin urmare nu poate conține niciodată necesitate și universalitate absolută, care sunt totuși caracteristica tuturor judecăților geometrici. În ce privește însă întâiul și unicul mijloc, anume de a ajunge la astfel de cunoașteri prin simple concepte sau prin intuiții *a priori*, e clar că din simple concepte nu se poate dobândi nici o cunoștință sintetică, ci numai cunoștințe analitice. Luați judecata: două linii drepte nu pot închide nici un spațiu, prin urmare nu e posibilă nici o figură, si încercați s-o derivați din conceptul de linii drepte și numărul doi; sau luați și judecata: cu trei linii drepte este posibilă o figură, și încercați tot astfel s-o derivați numai din aceste concepte. Toată străduința voastră va fi zadarnică și vă veți vedea constrânși să vă refugiați la intuiție, cum și face geometria totdeauna. Vă dați deci un obiect în intuiție; dar de ce specie este această intuiție? Este ea o intuiție pură *a priori* sau o intuiție empirică? Dacă ar fi empirică, atunci niciodată nu ar putea rezulta din aceasta o judecată universal valabilă, și cu atât mai puțin una apodictică, căci experiența nu poate da niciodată așa ceva. Va trebui deci să vă dați obiectul vostru *a priori* în intuiție și să întemeiați pe acest obiect judecata voastră sintetică. Dacă nu s-ar găsi în voi o facultate de a intui *a priori*, dacă această condiție subiectivă nu ar fi, în ce privește forma, totodată condiția universală *a priori* sub care, numai, e posibil obiectul acestei intuiții externe însăși, dacă obiectul (triunghiul) ar fi ceva în sine, independent de raportul lui cu subiectul vostru, cum ați putea oare spune că ceea ce este necesar în condițiile voastre subiective pentru a construi un triunghi trebuie să aparțină necesar și triunghiului în sine? La conceptele voastre (de trei linii) n-ați putea adăuga nimic nou (figura), care trebuie să se găsească necesar în obiect, pentru că acesta e dat anterior cunoașterii voastre și nu prin ea. Dacă deci spațiul (la fel ca și timpul) n-ar fi o simplă formă a intuiției voastre, care conține condiții *a priori* numai sub care obiectele pot fi pentru voi lucruri externe, care, fără aceste condiții subiective, nu sunt nimic în sine, voi n-ați putea spune sintetic *a priori* absolut nimic asupra obiectelor externe. Este deci indubitabil cert, și nu numai posibil sau chiar probabil, că spațiul și timpul, ca condiții necesare ale întregii experiențe (externe și interne), nu sunt decât condiții subiective ale întregii noastre intuiții, în raport cu care deci toate obiectele sunt simple fenomene și nu lucruri date în sine în acest mod, căci despre fenomene se pot spune multe

a priori în ce privește forma lor, dar niciodată absolut nimic despre lucrul în sine care să poată servi ca fundament acestor fenomene.

II.* Pentru confirmarea acestei teorii despre idealitatea atât a simțului extern precum și a celui intern, prin urmare a tuturor obiectelor simțurilor, ca simple fenomene, poate servi mai ales observarea că tot ce aparține intuiției în cunoașterea noastră (deci exceptând sentimentele de plăcere și de neplăcere și voința, care nu sunt cunoașteri) nu conține decât simple raporturi ale locurilor în intuiție (întindere), ale schimbării locurilor (mișcare) și legi potrivit cărora este determinată această schimbare (forțe motrice). Ceea ce e însă prezent în loc, sau ceea ce, afară de schimbarea locurilor, acționează în lucrurile însele nu e dat prin aceasta. Dar prin simple raporturi nu se cunoaște totuși un lucru în sine; se va judeca, prin urmare, că deoarece prin simțul extern nu ne sunt date decât simple reprezentări de raporturi, el nu poate conține altceva în reprezentarea lui decât raportul unui obiect cu subiectul și nu internul *(das Innere)*, care aparține obiectului în sine. Exact la fel stau lucrurile cu intuiția internă. Nu numai că în ea reprezentările *simțurilor externe* reprezintă adevărata materie cu care ne ocupăm simțirea, ci timpul în care punem aceste reprezentări, care în experiență preced însăși conștiința despre ele, și ca o condiție formală, stă la baza modului cum le dispunem în simțire, cuprinde deja raporturi de succesiune și simultaneitate și raportul a ceea ce e simultan cu ceea ce e succesiv (al permanentului). Dar ceea ce, ca reprezentare, poate precede orice acțiune de a gândi ceva este intuiția și, dacă ea nu cuprinde decât raporturi, e forma intuiției, și această intuiție, fiindcă nu reprezintă decât în măsura în care ceva e pus în simțire, nu poate fi altceva decât modul cum simțirea este afectată de activitatea proprie, anume de această punere a reprezentării ei, prin urmare de ea însăși, adică nu poate fi decât un simț intern considerat în forma lui. Tot ce este reprezentat de un simț este totdeauna, ca atare, fenomen; și prin urmare sau n-ar trebui admis deloc un simț intern, sau subiectul, care este obiectul acestui simț intern, ar putea fi reprezentat de el numai ca fenomen, și nu cum ar judeca despre sine însuși, dacă intuiția lui ar fi simplă spontaneitate, adică ar fi intelectuală. Toată dificultatea constă aici în a ști cum poate un subiect să se intuiască interior pe sine însuși; dar această dificultate e comună

* Paragrafele numerotate cu cifrele romane II, III, IV precum și „Concluzia esteticii transcendentale" nu figurează în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

oricărei teorii. Conștiința de sine (apercepția) este reprezentarea simplă a eului, și dacă tot diversul în subiect ar fi dat *spontan* numai prin ea, atunci intuiția internă ar fi intelectuală. În om, această conștiință reclamă o percepție internă a diversului care este dat în subiect mai dinainte, și modul cum acesta este dat în simțire fără spontaneitate trebuie să se numească, în virtutea acestei deosebiri, sensibilitate. Dacă facultatea de a fi conștient de sine urmează să sesizeze (să aprehendeze) ceea ce se află în simțire, trebuie ca aceasta să fie afectată, și numai în acest mod poate produce o intuire de sine; dar această formă, existând prealabil în simțire, determină în reprezentarea timpului modul cum diversul se află reunit în simțire; căci ea se intuiește pe sine nu cum s-ar reprezenta pe sine nemijlocit ca spontană, ci după modul cum este afectată din interior, prin urmare așa cum își apare ei însăși, nu așa cum este.

III. Dacă spun: în spațiu și în timp intuiția, atât a obiectelor externe, precum și intuiția de sine a simțirii, reprezintă fiecare obiectul său așa cum afectează simțurile noastre, adică așa cum apare, prin aceasta nu vreau să spun că aceste obiecte ar fi o simplă *aparență*. Căci în fenomen obiectele, ba chiar proprietățile pe care le atribuim, sunt considerate totdeauna ca ceva dat real; numai că, întrucât această proprietate nu depinde decât de modul de intuire a subiectului în relația lui cu obiectul dat, acest obiect e distinct ca *fenomen* de ceea ce este ca obiect *în sine*. Astfel, eu nu spun că *par* numai a fi în afara mea corpurile sau că sufletul meu *pare* numai a fi dat în conștiința pe care o am despre mine, când afirm că și calitatea spațiului și a timpului, pe care le pun ca o condiție a existenței lor și potrivit căreia mi le reprezint, se găsește în modul meu de intuire și nu în aceste obiecte în sine. Ar fi propria mea vină dacă aș face o simplă aparență din ceea ce ar trebui să consider ca fenomen*. Dar

* Predicatele fenomenului pot fi atribuite obiectului însuși, în relația lui cu simțul nostru, de exemplu trandafirului, culoarea roșie sau mirosul; dar aparența nu poate fi atribuită niciodată obiectului ca predicat, tocmai din cauză că ea atribuie obiectului *în sine* ceea ce nu-i revine acestuia decât în relația lui cu simțurile sau, în genere, cu subiectul: de exemplu cele două torțe ce se atribuiau inițial lui Saturn. Ceea ce nu se găsește în obiectul în sine, dar se găsește totdeauna în relația lui cu subiectul și e inseparabil de reprezentarea pe care subiectul o are despre el, este fenomen; astfel, predicatele de spațiu și timp sunt atribuite cu drept obiectelor simțurilor ca atare, și aici nu este aparență. Dimpotrivă, dacă îi atribui trandafirului *în sine* culoarea roșie, lui Saturn torțele sau tuturor obiectelor externe întinderea *în sine*, fără a considera o relație determinată a acestor obiecte cu subiectul și fără a limita judecata mea la aceasta, atunci, numai, se naște aparența.

aceasta nu se întâmplă cu principiul nostru despre idealitatea tuturor intuițiilor sensibile; dimpotrivă, dacă li se atribuie acestor forme de reprezentare *realitate obiectivă*, nu se mai poate evita ca totul să fie transformat în simplă *aparență*. Căci dacă se consideră spațiul și timpul ca însușiri care, pentru a fi posibile, ar trebui să se găsească în lucrurile în sine și dacă se reflectează asupra absurdităților în care cădem în acest caz, admițând două lucruri infinite, care nu sunt substanțe, nici ceva inerent real substanțelor, dar care totuși trebuie să fie ceva existent, ba chiar condiția necesară a existenței tuturor lucrurilor, și care ar subzista chiar când toate lucrurile existente ar fi suprimate, atunci desigur nu-i mai putem lua bunului B e r k e l e y în nume de rău că a redus corpurile la simplă aparență; ba chiar propria noastră existență, care în acest fel ar fi făcută dependentă de realitatea subzistentă în sine a unei nonexistențe, cum e timpul, ar fi transformată cu acesta în simplă aparență; o absurditate de care până acum nu s-a făcut încă nimeni vinovat.

IV. Teologia naturală, unde gândim un obiect care nu numai că nu poate fi pentru noi un obiect al intuiției, dar care nici lui însuși nu-și poate fi obiect al intuiției sensibile, se caută cu mare grijă să se elimine din toată intuiția lui (căci intuiție trebuie să fie toată cunoașterea lui, și nu *gândire*, aceasta prezentând totdeauna limite) condițiile de timp și spațiu. Dar cu ce drept se poate proceda astfel, când ambele au fost făcute în prealabil forme ale lucrurilor în sine, și anume astfel de forme care, ca condiții *a priori* ale existenței lucrurilor, ar subzista chiar dacă ar fi fost suprimate lucrurile însele; deoarece, ca condiții ale întregii existențe în genere, ele ar trebui să fie și condițiile existenței lui Dumnezeu. Dacă nu vrem să facem din spațiu si timp forme obiective ale tuturor lucrurilor, nu ne rămâne altceva decât să le facem forme subiective ale modului nostru de intuire, atât extern cât și intern. Acest mod se numește sensibil, pentru că *nu e originar*, adică un astfel de mod prin care este dată intuiției existența obiectului (și care, cât putem judeca, nu poate aparține decât ființei prime), ci pentru că este dependent de existența obiectului și, prin urmare, este posibil numai prin aceea că este afectată de obiect capacitatea de reprezentare a subiectului.

Nu este nici necesar să limităm modul de intuiție în spațiu și timp la sensibilitatea omului; se poate ca orice ființă gânditoare și finită să concorde în aceasta în mod necesar cu omul (deși nu putem afirma

hotărât acest lucru); totuși, în ciuda acestei universalități, ea nu încetează a fi sensibilitate tocmai pentru că este derivată *(intuitus derivativus)* și nu originară *(intuitus originarius)*, prin urmare, nu este intuiție intelectuală ca aceea care, din motivele tocmai menționate, pare a aparține numai ființei prime, dar niciodată unei ființe dependente atât cu privire la existența cât și cu privire la intuiția ei (care își determină existența în relație cu obiecte date). Totuși, această observație din urmă trebuie considerată în teoria noastră estetică numai ca exemplificare și nu ca argument.

CONCLUZIA ESTETICII TRANSCENDENTALE

Avem acum una din datele necesare pentru soluționarea problemei generale a filosofiei transcendentale: *cum sunt posibile judecățile sintetice a priori?*, anume prin intuiții pure *a priori*, spațiul și timpul. În aceste intuiții, când în judecata *a priori* vrem să ieșim din conceptul dat, găsim ceea ce nu poate fi descoperit *a priori* în concept, ci desigur în intuiția care-i corespunde și poate fi legat sintetic cu acest concept. Dar aceste judecăți nu se întind, din această cauză, niciodată mai departe de obiectele simțurilor și nu pot fi valabile decât pentru obiecte ale experienței posibile.

Partea a doua

LOGICA TRANSCENDENTALĂ

Introducere

IDEEA UNEI LOGICI TRANSCENDENTALE

I

DESPRE LOGICĂ ÎN GENERE

Cunoașterea noastră provine din două izvoare fundamentale ale simțirii: primul este capacitatea de a primi reprezentări (receptivitatea impresiilor), al doilea este capacitatea de a cunoaște un obiect cu ajutorul acestor reprezentări (spontaneitatea conceptelor); prin cel dintâi ne este *dat* un obiect, prin cel de-al doilea el este *gândit* în relație cu acea reprezentare (ca simplă determinare a simțirii). Intuiția și conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoașteri, astfel că nici conceptele fără o intuiție care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiția fără concepte nu pot da o cunoaștere. Ambele sunt sau pure, sau empirice. *Empirice*, când în ele e cuprinsă senzația (care presupune prezența reală a obiectului), iar *pure*, când în reprezentare nu este amestecată nici o senzație. Senzația poate fi numită materia cunoașterii sensibile. Prin urmare, intuiția pură conține numai forma sub care ceva este intuit, iar conceptul pur, numai forma gândirii unui obiect în genere. Numai intuițiile sau conceptele pure sunt posibile *a priori*, cele empirice nu sunt posibile decât *a posteriori*.

Dacă numim *sensibilitate receptivitatea* simțirii noastre de a primi reprezentări, întrucât este afectată într-un mod oarecare, atunci, dimpotrivă, trebuie să numim *intelect* capacitatea de a produce noi înșine reprezentări sau *spontaneitatea* cunoașterii. Natura noastră este

de așa fel, încât *intuiția* nu poate fi niciodată altfel decât *sensibilă*, adică ea nu conține decât modul cum suntem afectați de obiecte. Din contră, capacitatea de *a gândi* obiectul intuiției sensibile este *intelectul*. Nici una din aceste două proprietăți nu este de preferat celeilalte. Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Idei *(Gedanken)* fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe. De aceea este deopotrivă necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiție), precum și de a ne face intuițiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăți sau capacități nu-și pot schimba funcțiunile lor. Intelectul nu poate nimic intui, iar simțurile nu pot nimic gândi. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaștere. Dar din această cauză nu e îngăduit totuși a amesteca contribuția lor, ci avem puternice motive să le separăm și să le distingem cu grijă una de alta. De aceea distingem știința regulilor sensibilității în genere, adică estetica, de știința regulilor intelectului în genere, adică logica.

Logica, la rândul ei, poate fi considerată, dintr-un îndoit punct de vedere, sau ca logică a folosirii generale a intelectului, sau ca logică a folosirii lui particulare. Cea dintâi cuprinde regulile absolut necesare ale gândirii, fără care nici o folosire a intelectului nu are loc, și se raportează deci la acesta, făcând abstracție de diversitatea obiectelor spre care poate fi el îndreptat. Logica folosirii particulare a intelectului cuprinde regulile pentru a gândi exact o anumită specie de obiecte. Pe cea dintâi o putem numi logică elementară, iar pe cea din urmă organon al cutărei sau cutărei științe. Cea din urmă se predă în școli cel mai mult ca propedeutică a științelor, deși, după dezvoltarea rațiunii omenești, ea este ultima etapă la care se ajunge, când știința e de mult terminată și nu are nevoie decât de un ultim efort pentru corectarea și perfectarea ei. Căci trebuie să cunoaștem obiectele într-un grad destul de mare, dacă vrem să indicăm regulile după care poate fi constituită o știință despre ele.

Logica generală este sau logică pură, sau logică aplicată. În cea dintâi facem abstracție de toate condițiile empirice sub care se exercită intelectul nostru, de exemplu de influența simțurilor, de jocul imaginației, de legile memoriei, de puterea obișnuinței, de înclinație etc., prin urmare și de izvoarele prejudecăților, ba chiar în genere de toate cauzele din care provine sau pot fi presupuse că izvorăsc anumite cunoștințe, fiindcă aceste cauze privesc numai intelectul în anumite

împrejurări ale aplicării lui și pentru cunoașterea cărora este necesară experiența. O *Logică generală*, dar *pură*, se ocupă deci numai cu principii *a priori* și este un *canon al intelectului* și al rațiunii, dar numai cu privire la ceea ce-i formal în folosirea lor, oricare ar fi conținutul (empiric sau transcendental). O *Logică generală* se numește, apoi, *aplicată* atunci când se ocupă cu regulile folosirii intelectului în condițiile empirice subiective pe care ni le predă psihologia. Ea are deci principii empirice, deși este în adevăr generală într-atât, întrucât se raportează la folosirea intelectului, fără a lua în considerare distincțiile dintre obiecte. Din această cauză ea nu este nici un canon al intelectului în genere, nici un organon al unor științe particulare, ci numai un *catharcticon* al intelectului comun.

Prin urmare, în logica generală partea care urmează să formeze doctrina pură a rațiunii trebuie separată cu totul de cea care constituie logica aplicată (deși încă tot generală). Numai cea dintâi este propriu-zis știință, deși scurtă și aridă, și așa cum o cere expunerea metodică a unei teorii elementare a intelectului. În aceasta deci logicienii trebuie să aibă totdeauna în vedere două reguli:

1. Ca logică generală, ea face abstracție de orice conținut al cunoașterii intelectului și al diversității obiectelor ei și nu are a face decât cu simpla formă a gândirii.

2. Ca logică pură, ea nu are principii empirice, prin urmare nu scoate nimic (cum s-a crezut uneori) din psihologie, deci nu are nici o influență asupra canonului intelectului. Ea este o doctrină demonstrată, și în ea totul trebuie să fie complet cert *a priori*.

Ceea ce numesc logică aplicată (contrar sensului comun al acestui cuvânt, după care ea ar urma să cuprindă anumite exerciții pentru care logica pură dă regula) este o reprezentare a intelectului și a regulilor folosirii lui necesare *in concreto*, adică el este supus condițiilor contingente ale subiectului, care pot împiedica sau promova această folosire și care toate nu sunt date decât empiric. Ea tratează despre atenție, despre piedicile și efectele ei, despre originea erorii, despre starea îndoielii, a scrupulului, a convingerii etc., și în raport cu ea, logica generală și pură este ceea ce este morala pură, care conține numai legile morale necesare ale unei voințe libere în genere, față de teoria propriu-zisă a virtuților, care consideră aceste legi în luptă cu

obstacolele sentimentelor, înclinațiilor și pasiunilor, cărora oamenii le sunt supuși mai mult sau mai puțin și care nu poate constitui niciodată o știință adevărată și demonstrată, fiindcă ea are nevoie, ca și logica aplicată, de principii empirice și psihologice.

II

DESPRE LOGICA TRANSCENDENTALĂ

Logica generală face abstracție, așa cum am arătat, de orice conținut al cunoștinței, adică de orice relație a ei cu un obiect, și nu consideră decât forma logică în raportul cunoștințelor între ele, adică forma gândirii în genere. Dar fiindcă există atât intuiții pure cât și empirice (cum demonstrează Estetica transcendentală), atunci ar putea exista desigur și o diferență între gândirea pură și empirică a obiectelor. În acest caz, ar exista o logică în care nu s-ar face abstracție de orice conținut al cunoștinței; căci aceea care ar cuprinde numai regulile gândirii pure ale unui obiect ar exclude toate acele cunoștințe al căror conținut ar fi empiric. Ea s-ar ocupa și cu originea cunoștințelor noastre despre obiecte, întrucât această origine nu poate fi atribuită obiectelor; dimpotrivă, logica generală nu are nimic a face cu această origine a cunoștinței, ci consideră reprezentările, fie că sunt originar *a priori* în noi înșine sau că sunt date numai empiric, după legile conform cărora intelectul le folosește, când gândește, în raportul lor unele față de altele; el nu tratează deci decât despre forma intelectului care poate fi procurată reprezentărilor, indiferent, de altfel, de unde ar putea proveni ele.

Și aici fac o observație, care își extinde influența asupra tuturor considerațiilor ce vor urma și pe care nu trebuie s-o pierdem din vedere, anume că nu trebuie numită transcendentală (adică posibilitatea cunoașterii sau folosirea ei *a priori*) orice cunoștință *a priori*, ci numai aceea prin care noi cunoaștem că și cum anumite reprezentări (intuiții sau concepte) sunt aplicate sau sunt posibile exclusiv *a priori*. De aceea, nici spațiul, nici vreo determinare geometrică *a priori* a lui nu este o

reprezentare transcendentală, ci poate fi numită transcendentală numai cunoașterea că aceste reprezentări nu sunt câtuși de puțin de origine empirică, precum și posibilitatea pe care o au ele totuși de a se putea raporta *a priori* la obiecte ale experienței. Tot astfel, ar fi transcendentală și folosirea spațiului la obiecte în genere; dar dacă este restrânsă numai la obiecte ale simțurilor, ea se numește empirică. Deosebirea dintre transcendental și empiric nu aparține deci decât criticii cunoștințelor și nu privește raportul acestora cu obiectul lor.

În perspectiva că ar putea să existe eventual concepte capabile să se raporteze *a priori* la obiecte nu ca intuiții pure sau sensibile, ci numai ca acțiuni ale gândirii pure, care sunt prin urmare concepte, dar nici de origine empirică, nici de origine estetică, ne formăm de mai înainte Ideea despre o știință a intelectului pur și a cunoașterii rațiunii, prin care noi gândim obiecte pe de-a întregul *a priori*. O astfel de știință care ar determina originea, sfera și valabilitatea obiectivă a unor astfel de cunoașteri ar trebui să se numească *logică transcendentală*, fiindcă are a face numai cu legile intelectului și rațiunii, dar numai întrucât se raportează la obiecte *a priori*, și nu, ca logica generală, la cunoștințele rațiunii atât empirice cât și pure, fără deosebire.

III

DESPRE ÎMPĂRȚIREA LOGICII GENERALE ÎN ANALITICĂ ȘI DIALECTICĂ

Vechea și celebra întrebare prin care se pretindea a-i încolți pe logicieni, încercându-se a-i obliga, sau de a se lăsa constrânși să rămână într-o jalnică dialelă, sau de a trebui să-și mărturisească ignoranțam, prin urmare vanitatea întregii lor arte, este aceasta: *Ce este adevărul?* Definiția nominală a adevărului, anume că el este acordul cunoștinței cu obiectul ei, este aici admisă și presupusă; se cere însă a se ști care este criteriul universal și cert al adevărului oricărei cunoștințe.

E și o mare și necesară dovadă de înțelepciune sau de perspicacitate de a ști ce trebuie să întrebăm în mod rațional. Căci dacă întrebarea în sine e absurdă și cere răspunsuri inutile, atunci ea are, pe lângă umilirea celui ce o pune, uneori și dezavantajul de a-l seduce pe ascultătorul ei imprudent la răspunsuri absurde, și de a da astfel spectacolul ridicol că unul (cum spuneau cei vechi) mulge țapul, iar altul îi ține un ciur.

Dacă adevărul constă în acordul unei cunoștințe cu obiectul ei, atunci, prin aceasta, acest obiect trebuie distins de altele; căci o cunoștință e falsă dacă nu concordă cu obiectul la care e raportată, deși ea conține ceva care ar putea fi valabil despre alte obiecte. Un criteriu universal al adevărului ar fi acela care ar fi valabil pentru toate cunoștințele, fără deosebire de obiectele lor. Dar e clar că — deoarece se face abstracție în el de orice conținut al cunoștinței (al relației cu obiectul ei) și adevărul privește tocmai acest conținut — e cu totul imposibil și absurd să se ceară un indiciu distinctiv al adevărului acestui conținut al cunoștinței și că, prin urmare, e imposibil să se dea un criteriu suficient și totodată universal al adevărului. Dat fiind că mai sus am numit conținutul unei cunoștințe materia ei, va trebui să spunem: nu se poate cere un criteriu universal despre adevărul cunoștinței în ce privește materia ei, fiindcă este contradictoriu în sine.

Dar în ce privește cunoștința considerată numai după formă (cu înlăturarea oricărui conținut), este tot atât de clar că o logică, întrucât tratează regulile universale și necesare ale intelectului, trebuie să expună în aceste reguli criteriile adevărului. Căci ceea ce le contrazice este fals, fiindcă intelectul ar contrazice regulile universale ale gândirii lui, prin urmare se contrazice pe sine însuși. Aceste criterii privesc însă numai forma adevărului, adică a gândirii în genere, și dacă sunt, ca atare, foarte juste, ele nu sunt suficiente. Căci o cunoștință poate să fie total conformă cu forma logică, adică să nu se contrazică pe sine însăși, și totuși să fie în contradicție cu obiectul. Astfel, criteriul pur logic al adevărului, adică acordul unei cunoștințe cu legile universale și formale ale intelectului și rațiunii, este, ce-i drept, *conditio sine qua non*, prin urmare condiția negativă a oricărui adevăr; dar logica nu poate merge mai departe: prin nici o piatră de încercare logica nu poate descoperi eroarea care nu atinge forma, ci conținutul.

Logica generală descompune deci întreaga activitate formală a intelectului și rațiunii în elementele ei și le prezintă ca principii ale întregii aprecieri logice a cunoștinței noastre. Această parte a logicii poate fi deci numită Analitică și ea este tocmai prin aceasta piatra de încercare, cel puțin negativă, a adevărului, întrucât trebuie să examinăm și să apreciem mai întâi toate cunoștințele în ce privește forma lor, după aceste reguli, înainte de a le cerceta în ce privește conținutul lor, pentru a stabili dacă, în raport cu obiectul, cuprind adevăr pozitiv. Dar fiindcă simpla formă a cunoștinței, oricât ar concorda cu legile logice, este încă departe de a constitui adevărul material (obiectiv) al cunoștinței, nimeni nu poate cuteza să judece numai cu ajutorul logicii despre obiecte și să afirme ceva, fără a fi întreprins în prealabil un studiu temeinic, în afara logicii, pentru a încerca apoi numai utilizarea și legarea lor într-un întreg sistematic după legi logice, mai mult încă, pentru a le verifica pur și simplu după ele. Totuși, e ceva atât de seducător în posesiunea unei arte atât de înșelătoare de a da tuturor cunoștințelor noastre forma intelectului, deși cu privire la conținutul lor poate fi încă foarte gol și sărac, încât acea logică generală, care e numai un *canon* de judecare, a fost folosită oarecum ca un *organon* pentru a produce real cel puțin iluzia unor afirmații obiective, și, prin urmare, prin aceasta s-a abuzat în realitate de ea. Logica generală, ca pretins organon, se numește *Dialectică*.

Oricât de diversă este semnificația denumirii unei științe sau arte de care s-au servit cei vechi, totuși se poate conchide cu certitudine din folosirea ei reală că, pentru ei, ea n-a fost altceva decât *logica aparenței*: arta sofistică de a da ignoranței proprii, ba chiar și iluziilor premeditate, aspectul adevărului, imitându-se metoda temeiniciei pe care o prescrie logica în genere și folosindu-se de topica ei pentru justificarea oricărei aserțiuni goale. Se poate remarca, ca avertizare sigură și utilă, că logica generală, *considerată ca organon*, este totdeauna o logică a aparenței, adică e dialectică. Deoarece ea nu ne învață absolut nimic asupra conținutului cunoștinței, ci ne arată numai condițiile formale ale acordului cu intelectul, condiții care, de altfel, cu privire la obiecte, sunt total indiferente, cererea de a ne folosi de ea ca de un instrument (organon) pentru a extinde și înmulți cunoștințele noastre, cel puțin după pretenții, nu poate duce la nimic

decât la flecăreala de a afirma orice cu oarecare aparență, sau și de a contesta după bunul plac.

O astfel de învățătură nu este în nici un fel conformă cu demnitatea filosofiei. De aceea, această denumire a dialecticii a fost atribuită logicii mai degrabă ca o *Critică a aparenței dialectice*, și ca atare vrem să fie înțeleasă și aici.

IV

DESPRE ÎMPĂRȚIREA LOGICII TRANSCENDENTALE ÎN ANALITICĂ ȘI DIALECTICĂ TRANSCENDENTALĂ

Într-o logică transcendentală izolăm intelectul (ca mai sus, în estetica transcendentală, sensibilitatea) și relevăm din cunoașterea noastră numai acea parte a gândirii care-și are originea exclusiv în intelect. Dar folosirea acestei cunoștințe pure se întemeiază pe condiția ca în intuiție să ne fie date obiecte la care să poată fi aplicate acele cunoștințe. Căci, fără intuiție, întregii noastre cunoștințe îi lipsesc obiecte și, în acest caz, ea rămâne cu totul goală. Deci partea logicii transcendentale care expune elementele cunoștinței pure ale intelectului și principiile, fără care nici un obiect nu poate fi gândit, este Analitica transcendentală și totodată o logică a adevărului. Nici o cunoștință nu o poate contrazice fără să piardă în același timp orice conținut, adică orice relație cu un obiect oarecare, prin urmare orice adevăr. Dar fiindcă este foarte ademenitor și seducător să ne servim numai de aceste cunoștințe intelectuale și principii pure chiar dincolo de limitele experienței, care, totuși, exclusiv ea ne poate procura materia (obiecte) la care acele concepte pur intelectuale pot fi aplicate, intelectul cade în primejdia ca, prin sofisticării goale, să dea o utilizare materială principiilor exclusiv formale ale intelectului pur și de a judeca, fără deosebire, despre unele obiecte, care totuși nu ne sunt date, ba chiar poate că nu ne pot fi date în nici un fel. Deci, pentru că logica nu ar trebui să fie propriu-zis decât un

canon pentru a aprecia folosirea empirică, abuzăm de ea, dacă îi atribuim valoare de organon al unei folosiri universale și nelimitate și cutezăm numai cu intelectul pur să judecăm sintetic asupra obiectelor în genere, să afirmăm și să decidem. Folosirea intelectului pur ar fi deci atunci dialectică. A doua parte a logicii transcendentale trebuie să fie deci o critică a acestei aparențe dialectice și se numește Dialectică transcendentală, nu ca o artă de a provoca dogmatic o astfel de aparență (o artă din nefericire foarte practicată a diverselor scamatorii metafizice), ci ca o critică a intelectului și a rațiunii cu privire la folosirea ei hiperfizică, pentru a descoperi falsa aparență a pretențiilor ei neîntemeiate și pentru a reduce ambițiile ei cu privire la invenție și extindere, pe care crede a le descoperi numai cu ajutorul principiilor transcendentale, la simpla pretenție de a aprecia intelectul pur și de a-l preveni contra judecăților sofistice.

Diviziunea întâi

ANALITICA TRANSCENDENTALĂ

Această analitică este descompunerea întregii noastre cunoștințe *a priori* în elementele cunoștinței pure intelectuale. Aici trebuie să se țină seamă de punctele următoare: ca conceptele să fie pure și nu empirice; 2) să nu aparțină intuiției și sensibilității, ci gândirii și intelectului; 3) să fie concepte elementare și să se distingă bine de cele derivate sau de cele compuse din acestea; 4) tabelul lor să fie complet și ele să îmbrățișeze în întregime tot câmpul intelectului pur. Dar această completitudine a unei științe nu poate fi admisă cu certitudine pe baza calculului aproximativ al unui agregat efectuat prin simple tatonări; ea nu e posibilă decât cu ajutorul unei *Idei a întregului* cunoștinței intelectuale *a priori* și prin diviziunea precisă a conceptelor care o constituie, prin urmare numai *prin coordonarea lor într-un sistem.* Intelectul pur se separă cu totul nu numai de orice este empiric, ci și de

orice sensibilitate. El este deci o unitate care subzistă prin ea însăşi, care îşi este suficientă sie însăşi şi care nu poate fi mărită prin adaosuri venite dinafară. Ansamblul cunoştinţei lui va constitui deci un sistem care trebuie cuprins şi determinat sub o singură Idee şi a cărui completitudine şi articulaţie poate oferi totodată o piatră de încercare pentru exactitatea şi autenticitatea tuturor elementelor cunoştinţei care se armonizează în el. Toată această parte a logicii transcendentale este alcătuită din două *cărţi*, din care una cuprinde *conceptele*, iar cealaltă *principiile* intelectului pur.

Cartea întâi

ANALITICA CONCEPTELOR

Înţeleg prin analitica conceptelor nu analiza lor sau obişnuitul procedeu în cercetările filosofice de a descompune, după conţinutul lor, şi de a face clare conceptele care se prezintă, ci *descompunerea*, încă puţin încercată, *a facultăţii însăşi a intelectului*, pentru a examina posibilitatea conceptelor *a priori* printr-un procedeu care constă în a le căuta numai în intelect, ca locul lor de naştere, şi a analiza folosirea pură a intelectului în genere; căci aceasta este problema specifică a unei filosofii transcendentale; restul este tratarea logică a conceptelor în filosofia în genere. Vom urmări deci conceptele pure până la primii lor germeni şi primele lor predispoziţii în intelectul omenesc, în care ele stau pregătite, până ce, cu prilejul experienţei, se dezvoltă în sfârşit şi, eliberate de acelaşi intelect de condiţiile empirice care le sunt inerente, vor fi expuse în puritatea lor.

Capitolul întâi

DESPRE FIRUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Când punem în funcţiune o facultate de cunoaştere, atunci, după diferitele împrejurări, se impun diverse concepte care fac să se cunoască această facultate şi care se pot aduna într-un studiu mai mult sau mai

puțin amănunțit, după ce observarea lor se va fi făcut mai multă vreme sau cu o mai mare perspicacitate. Momentul în care această cercetare va fi terminată nu se poate decide niciodată cu certitudine după acest procedeu așa-zis mecanic. La fel, conceptele, pe care nu le descoperim decât ocazional, nu se prezintă într-o ordine și unitate sistematică, ci sunt grupate ulterior numai după asemănări și sunt dispuse, după mărimea conținutului lor, începând de la cele mai simple până la cele mai compuse, în serii care nu sunt efectuate deloc sistematic, deși într-un anumit fel metodic.

Filosofia transcendentală are avantajul, dar și obligația de a căuta conceptele ei după un principiu, pentru că ele izvorăsc din intelect, ca unitate absolută, pure și neamestecate, și prin urmare trebuie să fie coordonate între ele după un concept sau o Idee. O astfel de coordonare ne oferă însă o regulă după care fiecărui concept pur al intelectului i se poate determina *a priori* locul lui și tuturora împreună completitudinea, pe când altfel aceste două lucruri ar depinde de bunul plac sau de hazard.

DESPRE FIRUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secțiunea întâi

DESPRE FOLOSIREA LOGICĂ A INTELECTULUI ÎN GENERE

Intelectul nu a fost definit mai sus decât negativ: o facultate de cunoaștere nesensibilă. Dar independent de sensibilitate, noi nu putem participa la nici o intuiție. Prin urmare, intelectul nu este o facultate a intuiției. Dar, în afară de intuiție, nu există un alt mod de a cunoaște decât prin concepte. Prin urmare, cunoașterea oricărui intelect, cel puțin al celui omenesc, este o cunoaștere prin concepte, nu intuitivă, ci discursivă. Toate intuițiile, ca sensibile, se întemeiază pe afecțiuni, iar conceptele pe funcții. Înțeleg însă prin funcție unitatea acțiunii de a

ordona reprezentări diverse sub una comună. Conceptele se întemeiază deci pe spontaneitatea gândirii, așa cum intuițiile sensibile se întemeiază pe receptivitatea impresiilor. De aceste concepte intelectul nu se poate folosi altfel, decât să judece cu ajutorul lor. Cum nici o altă reprezentare decât intuiția nu se raportează nemijlocit la obiect, un concept nu se va raporta niciodată direct la un obiect, ci la o altă reprezentare oarecare despre el (fie ea intuiție sau chiar deja concept). Judecata este deci cunoașterea mijlocită a unui obiect, prin urmare reprezentarea unei reprezentări a acestuia. În orice judecată este un concept care e valabil pentru multe altele și prin aceste multe altele cuprinde și o reprezentare dată, care se raportează nemijlocit la obiect. Astfel, de exemplu, în judecata: *toate corpurile sunt divizibile*, conceptul de divizibil se raportează la diferite alte concepte; dar, între acestea, el este raportat aici îndeosebi la conceptul de corp, iar acesta la anumite fenomene ce ni se prezintă. Astfel, aceste obiecte sunt reprezentate mijlocit prin conceptul divizibilității. Toate judecățile sunt deci funcții ale unității în reprezentările noastre, fiindcă în locul unei reprezentări nemijlocite se întrebuințează, pentru cunoașterea obiectului, una *superioară*, care o cuprinde în sine pe prima și pe mai multe altele, astfel încât multe cunoștințe posibile sunt reunite în una singură. Dar putem reduce la judecăți toate actele intelectului, astfel încât *intelectul* în genere poate fi reprezentat ca o *facultate de a judeca*. Căci el este, după cele de mai sus, o facultate de a gândi. Gândirea este cunoașterea prin concepte. Conceptele însă se raportează, ca predicate ale unor judecăți posibile, la o reprezentare oarecare despre un obiect *încă* nedeterminat. Astfel, conceptul de corp înseamnă ceva, de exemplu metal, care poate fi cunoscut prin acel concept. El este deci concept numai prin faptul că în el sunt cuprinse alte reprezentări cu ajutorul cărora se poate raporta la obiecte. El este deci predicatul unei judecăți posibile: de exemplu, orice metal este un corp. Toate funcțiile intelectului pot fi deci găsite, dacă reușim să expunem complet funcțiile unității în judecăți. Că acest lucru perfect foarte realizabil va arăta secțiunea următoare.

DESPRE FIRUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secțiunea a doua

§9.* DESPRE FUNCȚIA LOGICĂ A INTELECTULUI ÎN JUDECĂȚI

Dacă facem abstracție de orice conținut al unei judecăți în genere și nu considerăm decât simpla formă a intelectului, găsim că funcția gândirii în judecată poate fi redusă la patru titluri, fiecare din ele cuprinzând trei momente. Ele pot fi reprezentate convenabil în următorul tabel:

1
Cantitatea judecăților
Universale
Particulare
Singulare

2
Calitatea
Afirmative
Negative
Infinite

3
Relația
Categorice
Ipotetice
Disjunctive

4
Modalitatea
Problematice
Asertorice
Apodictice

Fiindcă această împărțire pare să se abată în unele puncte, deși nu esențiale, de la tehnica obișnuită a logicienilor, următoarele observații nu vor fi inutile împotriva unei neliniștitoare neînțelegeri.

1. Logicienii spun cu drept cuvânt că, dacă ținem seama de folosirea judecăților în raționamente, putem trata judecățile singulare la fel ca pe cele universale. Din cauză că n-au nici o sferă, predicatul lor nu poate fi

* Cifra acestui paragraf a fost adăugată în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

raportat numai la ceva care este cuprins în conceptul de subiect, iar de la rest să fie exclus. El e valabil deci despre acel concept fără excepție, ca și când ar fi vorba de un concept universal valabil, care ar avea o sferă pentru al cărei întreg înțeles ar fi valabil predicatul. Dacă, dimpotrivă, comparăm o judecată singulară cu una universală, numai cu titlul de cunoaștere și din punctul de vedere al cantității, atunci ea se raportează la aceasta ca unitatea la infinitate și este deci în sine însăși esențial distinctă de ea. Prin urmare, dacă consider o judecată singulară *(judicium singulare)*, nu numai cu privire la valabilitatea ei internă, ci și ca cunoștință în genere, din punctul de vedere al cantității pe care o are în comparație cu alte cunoștințe, ea este fără îndoială diferită de judecățile universale *(judicia communia)* și merită un loc special într-un tabel complet al momentelor gândirii în genere (deși, desigur, nu în logica limitată numai la folosirea judecăților considerate în raporturile lor reciproce).

2. Tot astfel, într-o logică transcendentală trebuie să mai distingem *judecățile infinite* de cele *afirmative*, deși în logica generală cele dintâi sunt puse cu drept cuvânt la un loc cu cele din urmă și nu constituie o subdiviziune specială. Logica generală face abstracție de orice conținut al predicatului (chiar dacă e negativ) și consideră numai faptul, dacă el este atribuit subiectului sau îi este opus. Logica transcendentală însă consideră judecata și după valoarea sau conținutul acestei afirmații logice cu ajutorul unui predicat numai negativ și cercetează avantajul pe care-l procură această afirmație cu privire la întreaga cunoștință. Dacă aș fi spus despre suflet că nu este muritor, aș fi împiedicat printr-o judecată negativă cel puțin o eroare. Dar prin judecata: sufletul este nemuritor am afirmat de fapt, ce-i drept din punctul de vedere al formei logice, că am pus sufletul în sfera nelimitată a ființelor nemuritoare. Cum din toată sfera de ființe posibile ceea ce e muritor cuprinde o parte, iar ceea ce e nemuritor cealaltă parte, prin judecata mea nu am spus decât că sufletul este unul din mulțimea infinită de lucruri care rămân după ce am dat la o parte tot ce e muritor. Prin aceasta însă sfera infinită a întregului posibil este într-atât limitată, încât ceea ce e muritor e separat de ea și sufletul este pus în restul spațiului din cuprinsul ei. Dar acest spațiu rămâne, după această excludere, încă tot infinit, și multe părți pot fi încă luate, fără ca prin aceasta conceptul de suflet să crească câtuși de puțin și să fie determinat afirmativ. Aceste judecăți, infinite cu privire la

sfera logică, sunt deci în realitate numai limitative cu privire la conținutul cunoștinței în genere, și ca atare ele trebuie omise din tabelul transcendental al tuturor momentelor gândirii în judecăți, fiindcă funcția pe care intelectul o exercită aici poate eventual să fie importantă în câmpul cunoștinței lui pure *a priori*.

3. Toate raporturile gândirii în judecăți sunt raporturi: a) ale predicatului față de subiect; b) ale principiului față de consecință; c) ale cunoașterii divizate și ale tuturor membrilor diviziunii între ei. În prima specie de judecăți sunt considerate numai două concepte, în a doua, două judecăți, în a treia, mai multe judecăți în raportul lor reciproc. Judecata ipotetică: dacă există o dreptate perfectă, răufăcătorul incorigibil va fi pedepsit, conține propriu-zis raportul a două judecăți: există o dreptate perfectă și răufăcătorul incorigibil va fi pedepsit. Rămâne nedecis dacă aceste două judecăți sunt adevărate în sine. În această judecată nu e gândită decât consecința. În sfârșit, judecata disjunctivă cuprinde un raport între două sau mai multe judecăți între ele, dar nu un raport de consecință, ci unul de opoziție logică, întrucât sfera uneia exclude pe cea a celeilalte; dar ea cuprinde totodată un raport de comunitate, întrucât împreună ele umplu sfera cunoștinței propriu-zise; această judecată implică deci un raport între părțile sferei unei cunoștințe, fiindcă sfera fiecărei părți este complementară sferei celeilalte în raport cu ansamblul cunoștinței divizate; dacă spun, de exemplu, lumea există fie printr-o întâmplare oarbă, fie printr-o necesitate internă, fie printr-o cauză externă, fiecare din aceste judecăți ocupă o parte din sfera cunoștinței posibile despre existența unei lumi în genere, iar toate împreună întreaga sferă. A exclude cunoștința din una din aceste sfere înseamnă a o pune în una din celelalte, și, dimpotrivă, a o pune într-o sferă înseamnă a o exclude din celelalte. Într-o judecată disjunctivă există deci o anumită comunitate a cunoștințelor, care constă în faptul că ele se exclud reciproc unele pe altele, totuși determină prin aceasta *în întreg (im Ganzen)* cunoștința adevărată prin faptul că, luate împreună, ele constituie întregul conținut al unei cunoștințe unice date. Numai aceasta găsesc necesar să remarc aici cu privire la cele ce vor urma.

4. Modalitatea judecăților este o funcție a lor cu totul specială, care are caracterul distinctiv că nu contribuie cu nimic la conținutul judecății (căci în afară de cantitate, calitate și relație nu mai este nimic care să

formeze conținutul unei judecăți), ci privește numai valoarea copulei în raport cu gândirea în genere. Judecățile *problematice* sunt acelea în care afirmarea sau negarea se admite ca numai *posibilă* (arbitrară); *asertorice* — în care ele sunt considerate ca *reale* (adevărate); *apodictice* — în care sunt privite ca *necesare**. Astfel cele două judecăți, al căror raport constituie judecata ipotetică *(antecedens* și *consequens)* și în a căror acțiune reciprocă constă judecata disjunctivă (membri ai diviziunii), nu sunt ambele decât problematice. În exemplul de mai sus: există o dreptate perfectă, judecata nu e pronunțată asertoric, ci e gândită numai ca o judecată arbitrară, pe care e posibil ca cineva s-o accepte, și numai consecința este asertorică. De aceea, astfel de judecăți pot fi și vădit false, și totuși, luate ca problematice, să fie condiții ale cunoașterii adevărului. Astfel judecata: *lumea există printr-o întâmplare oarbă* are în judecata disjunctivă o semnificație numai problematică, anume că cineva ar putea să accepte această judecată *eventual* pentru o clipă, și servește *totuși* (ca indicație a drumului greșit în numărul tuturor drumurilor care pot fi urmate) spre a găsi pe cea adevărată. Judecata problematică este deci aceea care *nu* exprimă *decât* posibilitatea logică (care nu e obiectivă), adică o alegere liberă de a admite valabilitatea unei astfel de judecăți, o simplă admitere arbitrară a ei în intelect. Judecata asertorică exprimă realitatea sau adevărul logic; astfel, într-un raționament ipotetic antecedentul este în majoră problematic, în minoră asertoric, și arată că judecata este legată cu intelectul potrivit legilor acestuia. Judecata apodictică gândește pe cea asertorică determinată de aceste legi ale intelectului însuși și prin urmare ca afirmând *a priori*; ea exprimă astfel o necesitate logică. Fiindcă aici totul se încorporează gradat intelectului, așa încât noi judecăm mai întâi ceva în mod problematic, apoi admitem acest ceva ca adevărat și în mod asertoric, în sfârșit, afirmăm că e legat inseparabil cu intelectul, cu alte cuvinte ca necesar și apodictic, putem numi aceste trei funcții ale modalității și tot atâtea momente ale gândirii în genere.

* Ca și când gândirea, în primul caz, ar fi o funcție a *intelectului*, în al doilea, a *judecății*, în al treilea, a *rațiunii*. O observare care va fi clarificată abia în cele ce urmează.

DESPRE FIRUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secțiunea a treia

§10.* DESPRE CONCEPTELE PURE ALE INTELECTULUI SAU CATEGORII

Așa cum s-a spus de mai multe ori, logica generală face abstracție de întregul conținut al cunoștinței și așteaptă să i se dea de altundeva, fie de oriunde, reprezentări, pentru a le transforma mai întâi în concepte, ceea ce se face analitic. Dimpotrivă, Logica transcendentală are în fața ei un divers al sensibilității *a priori* pe care i-l oferă Estetica transcendentală, pentru a da conceptelor pure ale intelectului o materie, fără care ele ar fi lipsite de orice conținut, ar fi deci absolut goale. Spațiul și timpul conțin un divers al intuiției pure *a priori*, dar aparțin totuși condițiilor receptivității simțirii noastre, condiții care numai ele îi permit să primească reprezentări despre obiecte și care, prin urmare, trebuie să afecteze totdeauna și conceptul lor. Dar spontaneitatea gândirii noastre reclamă ca acest divers să fie mai întâi, într-un anumit mod, parcurs, acceptat și legat, pentru a face din el o cunoștință. Numesc această acțiune sinteză.

Dar prin *sinteză* înțeleg, în sensul cel mai general al acestui cuvânt, acțiunea de a adăuga unele la altele diverse reprezentări și de a concepe diversitatea lor într-o cunoștință. O astfel de sinteză este *pură* dacă diversul nu e dat empiric, ci *a priori* (ca cel care este dat în spațiu și timp). Anterior oricărei analize a reprezentărilor noastre, acestea trebuie să fie mai întâi date, și, *în ce privește conținutul*, nici un concept nu se poate naște analitic. Dar sinteza unui divers (dat empiric sau *a priori*) produce mai întâi o cunoștință care, ce-i drept, poate fi la început încă grosolană și confuză, deci are nevoie de analiză; sinteza este totuși aceea care adună propriu-zis elementele în cunoștințe și le reunește într-un conținut anumit; ea este deci primul lucru căruia trebuie să-i acordăm atenție, când vrem să judecăm despre originea primă a cunoașterii noastre.

Sinteza în genere este, cum vom vedea mai târziu, simplul efect al imaginației, al unei funcții oarbe, dar indispensabile a sufletului, fără care nu am avea niciodată și niciunde o cunoaștere, dar de care numai

* Cifra acestui paragraf a fost adăugată în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

rareori suntem conștienți. Dar a aduce această sinteză *la concepte* este o funcție care aparține intelectului și prin care el ne procură mai întâi cunoștință în înțelesul propriu al acestui cuvânt.

Sinteza pură, *reprezentată în mod general*, dă conceptul pur al intelectului. Prin această sinteză înțeleg însă pe aceea care se întemeiază pe un principiu al unității sintetice *a priori*: astfel, numărarea noastră (aceasta se observă îndeosebi când e vorba de numere mai mari) este o *sinteză* care se efectuează *după concepte*, fiindcă are loc după un principiu comun al unității (de exemplu, al decadei). Sub acest concept, unitatea în sinteza diversului devine deci necesară.

Diverse reprezentări sunt reduse analitic *la* un concept (problemă despre care tratează logica generală). Dar logica transcendentală ne învață nu cum să reducem reprezentările la concepte, ci *sinteza pură* a reprezentărilor. Primul lucru care trebuie să ne fie dat pentru ca o cunoaștere *a priori* a tuturor obiectelor să devină posibilă este *diversul* intuiției pure; al doilea este *sinteza* acestui divers prin imaginație, dar ea nu dă încă nici o cunoștință. Conceptele care dau acestei sinteze pure *unitate* și constau numai în reprezentarea acestei unități sintetice necesare adaugă al treilea lucru la cunoașterea unui obiect care se prezintă; ele se întemeiază pe intelect.

Aceeași funcție care dă diferitelor reprezentări unitate *într-o judecată* conferă unitate și simplei sinteze de diferite reprezentări *într-o intuiție*, unitate care, în general vorbind, se numește concept pur al intelectului. Același intelect deci, și anume prin aceleași acte prin care a produs în concepte, cu ajutorul unității analitice, forma logică a unei judecăți, introduce cu ajutorul unității sintetice a diversului care se găsește în intuiția în genere și în reprezentările lui un conținut transcendental; de aceea ele se numesc concepte pure ale intelectului, care se raportează *a priori* la obiecte, ceea ce nu poate face logica generală.

În felul acesta, există exact atâtea concepte pure ale intelectului care se raportează *a priori* la obiecte ale intuiției în genere câte funcții logice existau în toate judecățile posibile în tabelul precedent: căci funcțiile amintite epuizează complet intelectul și îi măsoară în întregime capacitatea. Vom numi aceste concepte, după Aristotel, *categorii*, întrucât intenția noastră este la origini identică în totul cu a sa, deși în realizare se îndepărtează foarte mult de ea.

Tabelul categoriilor

1	*2*
ALE CANTITĂȚII:	ALE CALITĂȚII:
Unitate	*Realitate*
Pluralitate	*Negație*
Totalitate	*Limitație*

3

ALE RELAȚIEI:

Ale Inerenței și Subzistenței (substantia et accidens)
Ale Cauzalității și Dependenței (cauză și efect)
Ale Comunității (acțiune reciprocă între activ și pasiv)

4

ALE MODALITĂȚII:

Posibilitate — Imposibilitate
Existență — Nonexistență
Necesitate — Contingență

Aceasta este deci lista tuturor conceptelor originar pure ale sintezei pe care intelectul le cuprinde *a priori* în sine și în temeiul cărora numai el este un intelect pur, pentru că numai cu ajutorul lor el poate înțelege ceva în diversul intuiției, adică poate gândi un obiect al ei. Această diviziune este dedusă sistematic dintr-un principiu comun, anume din facultatea de a judeca (care este totuna cu facultatea de a gândi), și nu s-a născut rapsodic dintr-o cercetare, întreprinsă la întâmplare, a conceptelor pure, de a căror enumerare completă nu putem fi niciodată siguri, fiindcă sunt stabilite numai prin inducție, fără a ne gândi că pe cale inductivă nu se concepe niciodată de ce tocmai aceste concepte și nu altele aparțin intelectului pur. A fost un plan demn de un bărbat perspicace ca Aristotel acela de a căuta să stabilească aceste concepte fundamentale. Dar fiindcă nu avea nici un principiu, el le-a adunat în grabă, așa cum i se prezentau, și a adunat mai întâi zece din ele, pe care le-a numit *categorii* (predicamente). Pe urmă, a crezut să mai fi găsit alte cinci, pe care le-a adăugat la celelalte sub numele de postpredicamente. Totuși, tabelul lui nu a rămas mai puțin incomplet. În afară de aceasta, se mai găsesc printre ele și câteva moduri ale sensibilității pure *(quando, ubi, situs,* de asemenea, *prius, simul)* și unul empiric *(motus)*, care nu aparțin câtuși de puțin acestui registru genealogic al intelectului; sau sunt enumerate în el și

conceptele derivate printre conceptele originare *(actio, passio)*, iar unele dintre acestea din urmă lipsesc cu totul.

În legătură cu acestea din urmă, trebuie să mai notăm: categoriile, ca adevăratele *concepte originare* ale intelectului pur, își au și *conceptele lor derivate* tot atât de pure, care nu pot fi câtuși de puțin omise într-un sistem complet de filosofie transcendentală, dar eu pot fi mulțumit cu simpla lor menționare într-o încercare pur critică.

Fie-mi îngăduit să numesc aceste concepte pure, dar derivate ale intelectului *predicabilii* intelectului pur (în opoziție cu predicamentele). Dacă avem conceptele originare și primitive, se pot adăuga ușor cele derivate și subalterne, și arborele genealogic al intelectului pur se poate zugrăvi complet. Cum eu am a face aici nu cu executarea integrală a sistemului, ci numai cu principiile necesare unui sistem, îmi rezerv completarea pentru o altă lucrare. Dar putem atinge destul de ușor acest scop, dacă luăm tratatele ontologice și subordonăm, de exemplu, categoriei cauzalității predicabilii forței, acțiunii, pasiunii; categoriei comunității — pe cei ai prezenței, rezistenței; predicamentelor modalității — predicabilii nașterii, morții, schimbării etc. Categoriile combinate cu *modurile (modis)* sensibilității pure sau chiar între ele dau un mare număr de concepte derivate *a priori*; a le nota și expune, pe cât posibil integral, ar fi o muncă utilă și nu neplăcută, dar de care ne putem dispensa aici.

Mă dispensez înadins de a da definițiile acestor categorii în acest tratat, deși sunt în posesia lor. Voi analiza, în cele ce urmează, aceste concepte în măsura în care este necesar în legătură cu teoria metodei pe care o elaborez. Într-un sistem al rațiunii pure, ele mi-ar putea fi cerute cu tot dreptul; dar aici ele ar distrage atenția de la problema principală a cercetării, provocând îndoieli și obiecții pe care le putem foarte bine amâna pentru altă ocazie, fără a dăuna cu ceva scopului esențial. Din puținul pe care l-am spus în această privință, rezultă totuși clar că un vocabular complet, cu toate explicațiile necesare, nu numai că este posibil, dar este și ușor de făcut. Acum rubricile există; e nevoie numai să le umplem, și o topică sistematică, cum e cea de față, nu îngăduie să greșim locul care se cuvine fiecărui concept, și totodată să remarcăm ușor locul rămas încă gol.

§11*

Asupra acestui tabel al categoriilor se pot face observații interesante, care eventual ar putea avea consecințe considerabile cu privire la forma științifică a tuturor cunoștințelor raționale. Căci faptul că în partea teoretică a filosofiei acest tabel este foarte util, ba chiar indispensabil spre a schița complet *planul pentru ansamblul unei științe*, întrucât se întemeiază pe concepte *a priori*, și spre a o *diviza* matematic, *după principii determinate*, rezultă de la sine din aceea că amintitul tabel conține complet toate conceptele elementare ale intelectului, ba chiar forma unui sistem al lor în intelectul omenesc, prin urmare că dă direcția, ba chiar ordinea tuturor *momentelor* unei plănuite științe speculative, cum am dat o probă despre aceasta în altă parte**. Iată deci câteva din aceste observații.

Cea dintâi este: că acest tabel, care cuprinde patru clase de concepte ale intelectului, poate fi divizat, în primul rând, în două secțiuni, dintre care cea dintâi este îndreptată spre obiecte ale intuiției (atât pure cât și empirice), iar cea de-a doua, spre existența acestor obiecte (fie în raportul unora față de altele, fie în raport cu intelectul).

Aș numi prima clasă clasa categoriilor *matematice*, pe cea de-a doua, clasa categoriilor *dinamice*. Prima clasă nu are, precum se vede, corelate; acestea se găsesc numai în clasa a doua. Această diferență trebuie să-și aibă totuși fundamentul în natura intelectului.

Observația a doua. Există un număr egal de categorii în fiecare clasă, anume trei, ceea ce dă, de asemenea, de gândit, fiindcă altfel toată diviziunea *a priori* prin concepte trebuie să fie o dihotomic. La aceasta se mai adaugă faptul că a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi.

Astfel, *totalitatea* nu este altceva decât pluralitatea considerată ca unitate; *limitația* — altceva decât realitatea unită cu negația; *comunitatea* nu este decât *cauzalitatea* unei substanțe determinată de o alta, pe care o determină la rândul ei; în sfârșit, *necesitatea* nu este altceva decât existența care este dată prin posibilitatea însăși. Dar să nu ne gândim cumva că din această cauză categoria a treia ar fi un simplu concept

* Secțiunile § 11 și § 12 nu figurează în ediția I a *Critica rațiunii pure* (Nota redacției).

** *Primele principii metafizice ale fizicii*. [Titlul original al lucrării este: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Nota redacției).]

derivat și nu un concept originar al intelectului pur. Căci unirea celei dintâi cu cea de-a doua, pentru a produce conceptul al treilea, reclamă un act special al intelectului, care nu e identic cu acela pe care-l efectuăm la conceptul întâi și al doilea. Astfel, conceptul unui *număr* (care aparține categoriei totalității) nu este totdeauna posibil acolo unde există conceptele de mulțime și de unitate (de exemplu, în reprezentarea infinitului); sau din aceea că leg conceptul de *cauză* cu cel de *substanță* încă nu pot înțelege îndată *influența*, cum adică o substanță ar putea deveni cauză a ceva în altă substanță. De aici rezultă că pentru aceasta e nevoie de un act particular al intelectului; la fel cu toate celelalte.

Observația a treia. La o singură categorie, anume la cea a *comunității*, care se află sub titlul al treilea, concordanța cu forma unei judecăți disjunctive, care-i corespunde în tabelul funcțiilor logice, nu este atât de evidentă ca la celelalte.

Pentru a ne asigura de această concordanță trebuie să remarcăm că în toate judecățile disjunctive sfera (ansamblul a tot ce este cuprins în ea) este reprezentată ca un întreg divizat în părți (conceptele subordonate), și fiindcă una din aceste părți nu poate fi cuprinsă în cealaltă, ele sunt gândite ca fiind *coordonate* între ele, nu *subordonate*, astfel că se determină între ele nu *într-un singur sens*, ca într-o serie, ci *reciproc*, ca într-un *agregat* (când un membru al diviziunii este pus, toate celelalte sunt excluse, și invers).

Când o asemenea legătură este gândită *într-un ansamblu al lucrurilor*, atunci unul din aceste lucruri nu este *subordonat* ca efect unui alt lucru, care ar fi cauză a existenței lui, ci ele sunt în același timp și reciproc *coordonate* drept cauze care se determină unele pe altele (de exemplu, într-un corp, ale cărui părți se atrag și se și resping reciproc). Avem aici un cu totul alt mod de legătură decât cel care se întâlnește în simplul raport de la cauză la efect (de la principiu la consecință), în care consecința nu determină, la rândul ei, reciproc principiul și de aceea nu constituie un întreg cu acesta (ca creatorul lumii cu lumea). Același procedeu pe care-l urmează intelectul, când își reprezintă sfera unui concept divizat, îl observă și când gândește un obiect ca divizibil; și astfel, așa precum, în primul caz, membrii diviziunii se exclud unul pe altul și sunt totuși uniți într-o sferă, tot astfel, în cazul al doilea, el își reprezintă părțile ca fiind fiecare (ca substanțe) o existență independentă de aceea a celorlalte și totuși ca unită într-un tot.

§12

Dar în filosofia transcendentală a celor vechi se mai găsește un capitol care cuprinde conceptele pure ale intelectului, care fără a fi numărate printre categorii, totuși, după ei, trebuiau să fie valabile ca concepte *a priori* despre obiecte; dar în acest caz ele ar înmulți numărul categoriilor, ceea ce nu se poate. Aceste concepte sunt exprimate de judecata atât de celebră la scolastici: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Deși folosirea acestui principiu cu privire la consecințe (care dădeau judecăți exclusiv tautologice) a dus la consecințe mizerabile, astfel că și în timpurile moderne se obișnuiește a-l admite în metafizică aproape numai din bună-cuviință, totuși o idee care s-a menținut atâta vreme, oricât de vidă ar părea că este, merită totdeauna o cercetare a originii ei și justifică presupunerea că își are principiul într-o regulă oarecare a intelectului, principiu care, cum se întâmplă adesea, a fost greșit interpretat. Aceste pretinse predicate transcendentale ale *lucrurilor* nu sunt altceva decât exigențe logice și criterii ale oricărei *cunoașteri a lucrurilor* în genere și pun la baza ei categoriile cantității, anume ale *unității, pluralității* și *totalității*. Numai că aceste categorii, care trebuiau să fie considerate propriu-zis ca material, ca aparținând posibilității lucrurilor însele, erau în realitate folosite de cei vechi în înțeles formal, ca aparținând exigenței logice cu privire la orice cunoștință, făcând imprudent din aceste criterii ale gândirii însușiri ale lucrurilor în ele însele. În orice cunoaștere a unui obiect se găsește *unitatea* conceptului, pe care o putem numi *unitate calitativă*, întrucât prin aceasta nu e gândită decât unitatea ansamblului diversului cunoștințelor, cam cum este unitatea temei într-o dramă, cuvântare, fabulă. În al doilea rând, *adevărul* cu privire la consecințe. Cu cât se pot trage mai multe consecințe adevărate dintr-un concept dat, cu atât există mai multe indicii ale realității lui obiective. Aceasta ar putea fi numită *pluralitatea calitativă* a criteriilor care aparțin unui concept ca unui principiu comun și care nu sunt gândite în el ca o mărime. În sfârșit, în al treilea rând, *perfecțiunea*, care constă în faptul că, la rândul ei, această pluralitate este redusă, întreagă, la unitatea conceptului și concordă în totul și exclusiv cu aceasta: e ceea ce putem numi *integralitate calitativă* (totalitate). De unde se vede clar că aceste criterii logice ale posibilității cunoașterii în genere nu

transformă aici cele trei categorii ale cantității, în care unitatea în producerea cuantumului trebuie admisă ca în general omogenă, spre a lega și elemente *eterogene* ale cunoștinței într-o conștiință cu ajutorul calității unei cunoștințe luată ca principiu. Astfel, criteriul posibilității unui concept (nu al obiectului ei) este definiția în care *unitatea* conceptului, *adevărul* a tot ce poate fi derivat imediat din el, în sfârșit *totalitatea* a ceea ce a fost scos din el, constituie ceea ce-i necesar pentru producerea întregului concept; astfel, și *criteriul unei ipoteze* constă în inteligibilitatea *principiului explicativ* admis sau în *unitatea* lui (fără ipoteză auxiliară), în *adevărul* (concordanța dintre el însuși și experiență) consecințelor ce trebuie derivate din el, și, în sfârșit, în *integralitatea* principiului explicativ în raport cu aceste consecințe, care nu se raportează la nimic mai mult sau mai puțin decât a fost admis în ipoteză, dar care reproduc analitic *a posteriori* ceea ce fusese gândit sintetic *a priori* și concordă întru aceasta. Astfel, cu conceptele de unitate, adevăr și perfecțiune, tabelul transcendental al categoriilor nu se completează câtuși de puțin, ca și când ar fi deficient, ci numai întrucât raportul acestor concepte față de obiecte este dat cu totul la o parte, folosirea lor este supusă regulilor logice generale ale acordului cunoștinței cu ea însăși.

ANALITICA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul al doilea

DESPRE DEDUCȚIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secțiunea întâi

§13.* DESPRE PRINCIPIILE UNEI DEDUCȚII TRANSCENDENTALE ÎN GENERE

Când vorbesc despre drepturi și uzurpări, jurisconsulții disting, într-un litigiu, chestiunea de drept *(quid juris)* de chestiunea de fapt *(quid facti)* și, cerând de la amândouă dovadă, ei numesc dovada întâi pe aceea care trebuie să expună dreptul sau chiar legitimitatea pretenției,

* Cifra corespunzătoare acestei secțiuni a fost adăugată în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

deducția. Noi ne servim de o mulțime de concepte empirice, fără a fi contraziși de nimeni, și ne credem îndreptățiți, chiar și fără deducție, să le atribuim un sens și o semnificație imaginară, fiindcă avem totdeauna la îndemână experiența pentru a demonstra realitatea lor obiectivă. Există însă și concepte uzurpate, ca *fericirea*, *soarta*, care circulă, ce-i drept, cu indulgență aproape generală, dar care totuși pun uneori problema: *quid juris*? Deducția lor duce la mare încurcătură, întrucât nu se poate invoca nici un principiu juridic precis, nici din experiență, nici din rațiune, care să-i justifice clar folosirea.

Dar printre diversele concepte care constituie țesătura foarte complicată a cunoașterii omenești, există unele care sunt menite folosirii pure *a priori* (cu totul independent de orice experiență) și a căror justificare are totdeauna nevoie de o deducție; fiindcă pentru justificarea unei astfel de folosiri dovezile din experiență nu sunt suficiente, totuși trebuie să știm cum se pot raporta aceste concepte la obiecte, pe care nu le iau din nici o experiență. Eu numesc, prin urmare, explicația modului cum concepte se pot raporta *a priori* la obiecte *deducția* lor *transcendentală* și o disting de deducția *empirică*, care arată modul cum un concept a fost dobândit prin experiență și prin reflecție asupra ei, și care, prin urmare, nu privește legitimitatea, ci faptul din care a rezultat posesiunea lui.

Avem acum două feluri de concepte cu totul distincte, care totuși au comun faptul că amândouă se raportează total *a priori* la obiecte, anume conceptele de spațiu și timp ca forme ale sensibilității și categoriile ca concepte ale intelectului. A voi să încercăm o deducție empirică a lor ar fi o muncă cu totul zadarnică, deoarece caracteristica naturii lor constă tocmai în faptul că ele se raportează la obiectele lor, fără să fi împrumutat ceva din experiență pentru reprezentarea lor. Dacă deci o deducție a acestor concepte este necesară, ea va trebui să fie totdeauna transcendentală.

Totuși, acestor concepte, ca oricărei cunoașteri, li se poate căuta, dacă nu principiul posibilității lor, cel puțin cauzele ocazionale ale producerii lor în experiență. Impresiile simțurilor oferă primul prilej de a desfășura toată facultatea de cunoaștere cu privire la ele și de a realiza experiența, care conține două elemente foarte diferite, anume o *materie* pentru cunoașterea din simțuri și o anumită *formă* de a o ordona din izvorul intern al intuirii și gândirii pure și care sunt puse mai întâi în

funcție și produc concepte cu prilejul impresiilor. O astfel de investigare a primelor străduințe ale facultății noastre de cunoaștere, pentru a ne ridica de la percepții particulare la concepte generale, prezintă fără îndoială o mare utilitate, și o datorăm renumitului L o c k e, care cel dintâi i-a deschis calea. Numai că o *deducție* a conceptelor pure *a priori* nu poate fi realizată niciodată în chipul acesta, căci ea nu se găsește în nici un caz pe această cale, fiindcă, în ce privește folosirea lor viitoare, care trebuie să fie cu totul independentă de experiență, ele trebuie să prezinte un certificat de naștere cu totul altul decât este cel al originii din experiență. Voi numi deci această încercare de derivare fiziologică, care nu poate fi numită nicidecum propriu-zis deducție, fiindcă privește o *quaestio facti*, explicare a *posesiunii* unei cunoștințe pure. Este evident, prin urmare, că nu poate exista despre aceste concepte decât o deducție transcendentală și nicidecum o deducție empirică, și că cea din urmă, cu privire la conceptele pure *a priori*, nu înseamnă decât tentative zadarnice, cu care se poate ocupa numai acela care nu a sesizat natura cu totul particulară a acestor cunoștințe.

Dar, deși se concede că unicul mod al unei deducții posibile a cunoștinței pure *a priori* este calea transcendentală, totuși nu rezultă din aceasta că ea este atât de absolut necesară. Am urmărit mai sus conceptele de spațiu și timp cu ajutorul unei deducții transcendentale până la izvoarele lor și am explicat și determinat valabilitatea lor obiectivă *a priori*. Totuși, geometria merge sigur numai pe drumul cunoștințelor *a priori*, fără a avea nevoie să solicite filosofiei certificat asupra originii pure și legitime a conceptului ei fundamental de spațiu. Dar folosirea acestui concept se mărginește în această știință numai la lumea sensibilă externă cu privire la care spațiul e forma pură a intuiției ei, în care deci orice cunoaștere geometrică, fiindcă se întemeiază pe intuiție *a priori*, are evidență imediată, în care obiectele sunt date *a priori* (în ce privește forma) în intuiție prin cunoașterea însăși. Din contră, cu *conceptele pure ale intelectului* apare nevoia indispensabilă de a căuta deducția transcendentală nu numai pentru ele însele, ci și pentru spațiu. Cum predicatele care se atribuie aici obiectelor nu sunt predicate ale intuiției și sensibilității, ci ale gândirii pure *a priori*, aceste concepte se raportează la obiecte în genere fără nici o condiție a sensibilității, și cum, nefiind întemeiate pe experiență, ele nu pot arăta în intuiția *a priori* nici

un obiect pe care să-și întemeieze sinteza anterior oricărei experiențe, și prin urmare nu numai că deșteaptă bănuieli cu privire la valabilitatea obiectivă și la limitele folosirii lor, ci fac echivoc și acel *concept de spațiu*, pentru că sunt înclinate să-l folosească dincolo de condițiile intuiției sensibile, din această cauză, a fost necesar să dăm mai sus o deducție transcendentală a lui. Astfel, cititorul trebuie să fie convins de absoluta necesitate a unei astfel de deducții transcendentale înainte de a fi făcut un singur pas în câmpul rațiunii pure; căci altfel el procedează orbește și, după ce a rătăcit în diferite feluri încoace și încolo, trebuie să se întoarcă iar la ignoranța de la care plecase. Dar el trebuie să vadă, de asemenea, în prealabil clar dificultatea inevitabilă pentru ca să nu se plângă de obscuritatea care învăluie adânc lucrul însuși sau să se necăjească prea curând cu înlăturarea obstacolelor, fiindcă e vorba fie de a abandona complet toate pretențiile rațiunii pure în domeniul cel mai atrăgător, anume cel care depășește limitele oricărei experiențe posibile, fie de a perfecta această cercetare critică.

Am putut face mai sus conceptibil, cu puțină trudă în ce privește conceptele de spațiu și timp, cum ele, ca cunoștințe *a priori*, trebuie totuși să se raporteze necesar la obiecte și cum fac posibilă o cunoștință sintetică a acestor obiecte, independent de orice experiență. Fiindcă numai cu ajutorul unor astfel de forme ale sensibilității un obiect ne poate apărea, adică poate fi un obiect al intuiției empirice, spațiul și timpul sunt intuiții pure care conțin *a priori* condiția posibilității obiectelor ca fenomene, și sinteza în ele are valabilitate obiectivă.

Categoriile intelectului, dimpotrivă, nu ne prezintă deloc condițiile în care sunt date obiecte în intuiție; prin urmare, ne pot apărea, firește, obiecte fără a trebui să se raporteze necesar la funcții ale intelectului și deci fără ca acesta să conțină *a priori* condițiile lor. De aceea, se ivește aici o dificultate pe care nu am întâlnit-o în câmpul sensibilității, anume: cum *condiții subiective ale gândirii* pot avea *valabilitate obiectivă*, adică să procure condițiile posibilității oricărei cunoașteri a obiectelor, căci fără funcțiile intelectului pot fi date fără îndoială fenomene în intuiție. Iau, de exemplu, conceptul de cauză, care semnifică un mod particular al sintezei, fiindcă la ceva *A* se adaugă, conform unei reguli, ceva cu totul diferit *B*. Nu este clar *a priori* pentru ce fenomenele ar trebui să conțină așa ceva (căci experiențe nu pot fi invocate ca dovadă, deoarece

valabilitatea obiectivă a acestui concept trebuie să poată fi demonstrată *a priori*); și e deci *a priori* îndoielnic dacă un astfel de concept nu este cumva vid și dacă întâlnește vreodată un obiect printre fenomene. E clar că obiecte ale intuiției sensibile trebuie să fie conforme condițiilor formale aflate *a priori* în simțire, pentru că, altfel, ele n-ar fi obiecte pentru noi; dar că ele trebuie să fie și conforme condițiilor de care are nevoie intelectul pentru unitatea sintetică a gândirii, concluzia acestei afirmații nu e atât de ușor de sesizat. Deoarece ar putea foarte bine să existe fenomene astfel constituite, încât intelectul să nu le găsească deloc conforme condițiilor unității lui și ca totul să se afle într-o astfel de confuzie încât, de exemplu, în succesiunea fenomenelor să nu se ofere nimic care să ne pună la dispoziție o regulă a sintezei și care să corespundă prin urmare conceptului de cauză și efect, așa încât acest concept ar fi cu totul gol, nul și fără sens. Cu toate acestea, fenomenele nu i-ar oferi mai puțin *intuiției* noastre obiecte, căci intuiția nu are în nici un fel nevoie de funcțiile gândirii.

Dacă ne-am gândi să scăpăm de osteneala acestor cercetări, spunând că experiența oferă neîncetat exemple ale unei astfel de regularități a fenomenelor care dau suficient prilej de a extrage din ea conceptul de cauză și de a verifica totodată prin aceasta valabilitatea obiectivă a unui astfel de concept, nu observăm cum conceptul de cauză nu poate să se nască în acest mod, ci că el ar trebui sau să fie întemeiat cu totul *a priori* în intelect, sau să fie abandonat în întregime ca o simplă himeră. Căci acest concept cere absolut ca ceva *A* să fie astfel încât un altceva *B* să urmeze din el *necesar* și *după o regulă absolut universală*. Fenomenele oferă fără îndoială cazuri din care se poate scoate o regulă după care ceva se întâmplă de obicei, dar niciodată că este *necesară* consecința; de aceea, sintezei dintre cauză și efect îi este inerentă o dignitate care nu poate fi exprimată empiric, anume că efectul nu se adaugă numai la cauză, ci că e pus *de* ea și rezultă *din* ea. Universalitatea riguroasă a regulii nu este câtuși de puțin o însușire a unor reguli empirice, care prin inducție nu pot dobândi decât o generalitate comparativă, adică o largă aplicabilitate. Dar folosirea conceptelor intelectuale pure s-ar schimba cu totul, dacă am vrea să le tratăm numai ca produse empirice.

§14.* TRECERE LA DEDUCȚIA TRANSCENDENTALĂ A CATEGORIILOR

Nu sunt decât două cazuri posibile în care reprezentarea sintetică și obiectele ei coincid, se raportează necesar unele la altele și se pot întâlni, așa-zicând, unele cu altele: sau numai când obiectul face posibilă reprezentarea, sau când aceasta face posibil obiectul. În cazul întâi, acest raport nu este decât empiric, și reprezentarea nu este posibilă niciodată *a priori*. Și acesta e cazul cu fenomenele cu privire la ceea ce, în ele, aparține senzației. Dar în cazul al doilea, pentru că reprezentarea în sine (căci de cauzalitatea ei, cu ajutorul voinței, nu e deloc vorba aici) nu produce obiectul ei *în ce privește existența*, reprezentarea este totuși determinată *a priori* cu privire la obiect, în cazul în care numai prin ea este posibil *să se cunoască* ceva *ca un obiect*. Sunt însă numai două condiții în care este posibilă cunoașterea unui obiect: întâi, *intuiția*, prin care obiectul este dat, dar numai ca fenomen; al doilea, *conceptul*, prin care este gândit un obiect care corespunde acestei intuiții. Dar din cele de mai sus este clar că prima condiție, anume aceea, numai, în care obiecte pot fi intuite servește în realitate *a priori* în simțire de fundament obiectelor în ce privește forma. Toate fenomenele se acordă deci necesar cu această condiție formală a sensibilității, fiindcă ele pot apărea numai datorită ei, adică pot fi intuite și date empiric. Se pune acum întrebarea dacă nu și concepte *a priori* precedă, ca niște condiții numai în care ceva, deși nu este intuit, este gândit totuși ca obiect în genere, căci atunci orice cunoaștere empirică a obiectelor este în mod necesar în conformitate cu astfel de concepte, fiindcă fără presupunerea lor *nimic nu* e posibil ca *obiect al experienței*. Dar orice experiență conține, afară de intuiția simțurilor, prin care ceva este dat, și un *concept* despre un obiect, care este dat în intuiție sau apare: deci concepte despre obiecte în genere vor sta, în calitate de *condiții a priori*, la baza oricărei cunoașteri experimentale; prin urmare, valabilitatea obiectivă a categoriilor drept concepte *a priori* se va întemeia pe faptul că numai datorită lor e posibilă experiența (în ce privește forma gândirii). Atunci, ele se raportează, necesar și *a priori*, la obiecte ale experienței, fiindcă numai cu ajutorul lor poate fi gândit în genere un obiect al experienței.

* Cifra corespunzătoare acestui paragraf lipsește atât în ediția I cât și în cea de a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

Deducția transcendentală a tuturor conceptelor *a priori* are deci un principiu spre care trebuie îndreptată întreaga cercetare, anume acela că ele trebuie să fie cunoscute drept condiții *a priori* ale posibilității experienței (fie ale intuiției, care se găsește în ea, fie ale gândirii). Conceptele care procură principiul obiectiv al posibilității experienței sunt tocmai prin aceasta necesare. Dar dezvoltarea experienței în care se găsesc nu este deducția (ci ilustrarea) lor, fiindcă aici ele ar fi totuși numai contingente. Fără acest raport originar cu experiența posibilă, în care se prezintă toate obiectele cunoașterii, raportul lor cu un obiect oarecare nu ar putea fi absolut deloc conceput.

Sunt trei izvoare originare (capacități sau facultăți ale sufletului) care conțin condițiile posibilității oricărei cunoașteri și care, la rândul lor, nu pot fi derivate din nici o altă facultate a simțirii, anume: *simțul, imaginația și apercepția*. Pe ele se întemeiază: 1) *sinoptica* diversului *a priori* prin simț; 2) *sinteza* acestui divers prin imaginație; în sfârșit 3) *unitatea* acestei sinteze prin apercepția originară. Toate aceste *facultăți* au, în afară de folosirea empirică, și o folosire transcendentală, care se raportează numai la formă și este posibilă *a priori*. De această folosire am vorbit *cu privire la simțuri* mai sus, în partea întâi, pe celelalte două vom căuta să le sesizăm acum după natura lor.

Fiindcă a omis să facă această apreciere și fiindcă a găsit concepte pure ale intelectului în experiență, celebrul L o c k e le-a derivat și pe ele din experiență, procedând totuși atât de *inconsecvent*, încât a cutezat să ajungă cu ele la cunoștințe care depășesc cu mult orice limite ale experienței. D a v i d H u m e a înțeles că pentru a putea depăși limitele experienței e necesar ca aceste concepte să-și aibă originea *a priori*. Dar fiindcă nu și-a putut explica deloc cum este posibil ca intelectul să fie constrâns a gândi concepte care în sine nu sunt unite în intelect, ca fiind totuși unite necesar în obiect, și nu i-a trecut prin minte că intelectul ar putea fi eventual prin aceste concepte el însuși autorul experienței în care se găsesc obiectele lui, el s-a văzut silit să le derive din experiență (anume dintr-o necesitate subiectivă produsă în experiență printr-o asociație frecventă, necesitate care în cele din urmă este considerată în mod fals ca obiectivă, adică din *obișnuință*); dar el a procedat apoi consecvent, prin faptul că a declarat ca imposibil de a depăși cu aceste concepte și cu principiile cărora le dau naștere limitele experienței. Derivarea *empirică* la care au ajuns amândoi nu se poate însă concilia cu

realitatea cunoştinţelor ştiinţifice *a priori* pe care le avem, anume ale *matematicii pure* şi ale *fizicii generale*, şi prin urmare este contrazisă de fapte.

Primul dintre aceşti doi bărbaţi iluştri a deschis *exaltării* toate porţile, deoarece raţiunea, o dată ce are drepturi de partea ei, nu se mai lasă ţinută în frâu prin sfaturile vagi ale moderaţiei; al doilea, s-a dedat cu totul *scepticismului* când a crezut că a descoperit că ceea ce e considerat ca raţiune nu este decât o iluzie generală a facultăţii noastre de cunoaştere. Noi vom încerca acum să vedem dacă raţiunea omenească nu poate fi condusă cu bine printre aceste două stânci, să-i fixăm limite determinate şi totuşi să-i menţinem deschis întregul câmp al activităţii utile.

În prealabil, vreau să mai dau numai *definiţia categoriilor*. Ele sunt concepte despre un obiect în genere, cu ajutorul căruia intuiţia acestui obiect este considerată ca *determinată* cu privire la una din *funcţiile logice ale judecăţilor*. Astfel, funcţia judecăţii *categorice* a fost aceea a raportului subiectului faţă de predicat: de exemplu, toate corpurile sunt divizibile. Dar, cu privire la folosirea pur logică a intelectului, a rămas nedeterminat căruia din cele două concepte vrem să-i dăm funcţia de subiect şi căruia pe aceea de predicat. Căci am putea spune şi: ceva divizibil este un corp. Dar dacă subsumez categoriei substanţă conceptul de corp, prin aceasta este decis că intuiţia lui empirică în experienţă trebuie să fie considerată totdeauna numai ca subiect, niciodată ca simplu predicat; şi la fel pentru toate celelalte categorii.

DEDUCȚIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secțiunea a doua[a]

DEDUCȚIA TRANSCENDENTALĂ A CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

§ 15. DESPRE POSIBILITATEA UNEI LEGĂTURI ÎN GENERE

Diversul reprezentărilor poate fi dat într-o intuiție, care este numai sensibilă, adică nu este decât receptivitate, iar forma acestei intuiții poate rezida *a priori* în facultatea noastră de reprezentare, fără a fi totuși altceva decât modul cum este afectat subiectul. Dar *legătura (conjunctio)* unui divers în genere nu ne poate veni niciodată prin simțuri și deci nu poate fi nici cuprinsă totodată în forma pură a intuiției sensibile: căci ea este un act al spontaneității facultății de reprezentare; și cum trebuie să numim pe aceasta din urmă intelect, spre deosebire de sensibilitate, atunci orice legătură — fie că suntem sau nu conștienți de ea, fie că e o legătură a diversului intuiției sau a unor concepte diverse și că la cea dintâi intuiția este sensibilă sau nesensibilă — este un act al intelectului, căruia i-am da denumirea generală de *sinteză*, pentru a face totodată prin

---

[a] Toată secțiunea a doua are în ediția I textul următor:

DEDUCȚIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secțiunea a doua

DESPRE PRINCIPIILE *A PRIORI* ALE POSIBILITĂȚII EXPERIENȚEI

Ca un concept să fie produs cu totul *a priori* și să se raporteze la un obiect, deși el însuși nu face parte din conceptul experienței posibile, nici nu este compus din elemente ale unei experiențe posibile, este cu totul contradictoriu și imposibil. Deoarece atunci el n-ar avea nici un conținut,

aceasta să se observe că noi nu ne putem reprezenta ceva decât unit în obiect, fără a fi legat noi înșine acest ceva mai înainte, și că între toate reprezentările *legătura* este singura care nu poate fi dată de obiecte, ci poate fi efectuată numai de subiectul însuși, pentru că ea este un act al spontaneității lui. Aici se poate ușor observa că acest act trebuie să fie originar unic și deopotrivă valabil pentru toată legătura, și că descompunerea, *analiza*, care pare a fi contrariul ei, o presupune totuși totdeauna; căci acolo unde intelectul nu a legat în prealabil nimic, el nu poate nici dezlega nimic, fiindcă numai ca fiind legat *de către el* a putut fi dat ceva facultății de reprezentare.

Dar conceptul de legătură, în afară de conceptul de divers și de cel al sintezei lui, mai cuprinde în sine și pe cel al unității acestui divers. Legătura este reprezentarea unității *sintetice* a diversului*. Reprezentarea acestei unități nu poate deci să rezulte din legătură, ci mai curând prin faptul că se adaugă la reprezentarea diversului ea face în primul rând posibil conceptul de legătură. Această unitate, care precede

* Problema de a ști dacă reprezentările însele sunt identice și dacă ar putea fi deci gândite analitic una prin alta nu e luată aici în considerare. *Conștiința* uneia, întrucât e vorba de divers, trebuie totuși să fie distinsă de conștiința celeilalte, și numai de sinteza acestei conștiințe (posibile) este vorba aici.

din cauză că nu i-ar corespunde nici o intuiție, întrucât intuițiile în genere, prin care ne pot fi date obiecte, formează câmpul sau obiectul total al experienței posibile. Un concept *a priori*, care nu s-ar raporta la ele, nu ar fi decât forma logică a unui concept, dar nu ar fi conceptul însuși prin care ceva ar fi gândit.

Dacă există deci concepte pure *a priori*, ele pot, ce-i drept, să nu conțină nimic empiric, dar trebuie să fie exclusiv condiții *a priori* ale unei experiențe posibile, singura pe care se poate întemeia realitatea lor obiectivă.

Dacă vrem deci să știm cum sunt posibile concepte pure ale intelectului, trebuie să cercetăm care sunt condițiile *a priori* de care depinde posibilitatea experienței și care stau la baza ei, chiar dacă facem abstracție de tot empiricul fenomenelor. Un concept care exprimă,

a priori toate conceptele de legătură, nu este acea categorie a unității (§10); căci toate categoriile se întemeiază pe funcții logice în judecăți, iar în aceste judecăți este gândită deja legătura, deci unitatea unor concepte date. Categoria presupune deci deja legătura. Prin urmare, noi trebuie să căutăm și mai sus această unitate (care este calitativă, §12), anume în ceea ce conține însuși principiul unității unor concepte diverse în judecăți, prin urmare al posibilității intelectului, chiar în folosirea lui logică.

§16. DESPRE UNITATEA ORIGINAR-SINTETICĂ A APERCEPȚIEI

Acest: *Eu gândesc* trebuie *să poată* însoți toate reprezentările mele; căci altfel ar fi reprezentat în mine ceva care nu ar putea fi deloc gândit, ceea ce este totuna cu a spune că reprezentarea ar fi sau imposibilă sau, cel puțin pentru mine, nu ar fi nimic. Reprezentarea care poate fi dată anterior oricărei gândiri se numește *intuiție*. Prin urmare, tot diversul intuiției are un raport necesar cu: *eu gândesc*, în același subiect în care se întâlnește acest divers. Dar această reprezentare este un act al *spontaneității*, adică nu poate fi considerată ca aparținând sensibilității. Eu o numesc *apercepție pură*, pentru a o distinge de

---

general și suficient, această condiție formală și obiectivă a experienței s-ar numi concept pur al intelectului. Dacă am concepte pure ale intelectului, pot gândi desigur și obiecte, care sunt poate imposibile, poate posibile în sine, dar nu pot fi date în nici o experiență, întrucât în legarea acelor concepte poate fi omis ceva care să aparțină necesar condiției unei experiențe posibile (ca în conceptul de spirit) sau concepte pure ale intelectului pot fi extinse mai departe decât poate cuprinde experiența (ca în conceptul de Dumnezeu). Dar dacă *elementele* tuturor cunoștințelor *a priori*, chiar ale ficțiunilor arbitrare și absurde, nu pot fi împrumutate, ce-i drept, de la experiență (căci altfel ele nu ar fi cunoștințe *a priori*), ele trebuie însă să conțină totdeauna condițiile pure *a priori* ale unei experiențe posibile și ale unui obiect al acesteia, căci altfel nu numai că prin ele nu ar putea fi absolut nimic

apercepția *empirică*, sau și *apercepție originară*, deoarece ea este acea conștiință de sine care, producând reprezentarea *eu gândesc*, trebuie să poată însoți pe toate celelalte și care, fiind una și aceeași în orice *conștiință*, *nu* mai poate fi însoțită de *nici* una. Eu numesc unitatea acestei reprezentări unitate *transcendentală* a conștiinței de sine, pentru a desemna posibilitatea cunoașterii *a priori* care provine din ea. Căci diversele reprezentări care sunt date într-o anumită intuiție nu ar fi toate reprezentările *mele*, dacă nu ar aparține unei conștiințe de sine, cu alte cuvinte ca fiind reprezentările mele (deși eu nu sunt conștient de ele ca atare), ele trebuie să fie totuși necesar conforme condiției sub care numai *pot* sta la un loc într-o conștiință generală, pentru că altfel ele nu mi-ar aparține în întregime. Din această legătură originară se pot trage multe concluzii.

Această *identitate totală* a apercepției unui divers dat în intuiție cuprinde o sinteză a reprezentărilor și nu e posibilă decât prin conștiința acestei sinteze. Căci conștiința empirică, care însoțește diverse reprezentări, este în sine dispersată și fără relație cu identitatea subiectului. Această relație nu are deci loc nici prin faptul că eu însoțesc cu *conștiință* orice reprezentare, ci are loc prin faptul că *eu adaug* o reprezentare la alta și sunt conștient de sinteza lor. Prin urmare, numai prin aceea că pot lega *într-o conștiință* un divers al unor reprezentări date este posibil să-mi reprezint *identitatea conștiinței în aceste reprezentări*

---

gândit, ci ele însele nici nu s-ar putea măcar naște fără date [Data] în gândire.

Găsim aceste concepte, care cuprind *a priori* gândirea pură în orice experiență, în categorii, și înseamnă a da o deducție suficientă a lor și o justificare a valabilității lor obiective, dacă putem dovedi că numai cu ajutorul lor poate fi gândit un obiect. Dar cum într-o astfel de idee este vorba de ceva mai mult decât de unica facultate de a gândi, anume intelectul, și acesta, el însuși, ca facultate de cunoaștere care trebuie să se raporteze la obiecte, are la fel nevoie de explicare cu privire la posibilitatea acestui raport, noi trebuie să examinăm mai întâi nu în natura lor empirică, ci în natura lor transcendentală izvoarele subiective care constituie fundamentul *a priori* al posibilității experienței.

însele, adică unitatea *analitică* a apercepției nu este posibilă decât sub supoziția vreunei unități *sintetice**. Ideea: aceste reprezentări date în intuiție îmi aparțin toate *mie* vrea deci să spună numai că eu le unesc într-o conștiință de sine sau că cel puțin le pot uni în ea; și deși această idee nu este încă ea însăși conștiința *sintezei* reprezentărilor, totuși ea îi presupune posibilitatea, adică numai prin aceea că pot concepe diversul lor într-o conștiință eu le numesc, pe toate, reprezentările *mele;* deoarece altfel eu aș avea un eu atât de divers și de multicolor câte reprezentări am de care sunt conștient. Unitatea sintetică a diversului intuițiilor, ca fiind dată *a priori*, este deci principiul identității apercepției însăși care precede *a priori* toată gândirea *mea* determinată. Dar legătura nu este în

* Unitatea analitică a conștiinței e inerentă tuturor conceptelor comune ca atare; de exemplu, dacă gândesc *roșul* în genere îmi reprezint prin aceasta o însușire care (ca notă) poate fi găsită undeva sau poate fi legată cu alte reprezentări; deci numai cu ajutorul unei unități sintetice posibile pregândite pot să-mi reprezint unitatea analitică. O reprezentare care trebuie să fie gândită ca fiind comună unor lucruri *diferite* va fi considerată ca aparținând lucrurilor care, în afară de ea, mai au în sine ceva *diferit*; prin urmare, ea trebuie gândită mai înainte în unitate sintetică cu altele (deși reprezentări numai posibile), înainte ca eu să pot gândi în ea unitatea analitică a conștiinței care o transformă în *conceptus communis*. Și astfel, unitatea sintetică a apercepției e punctul culminant de care trebuie să ancorăm orice folosire a intelectului, chiar întreaga logică și, după ea, filosofia transcendentală; mai mult, această facultate este intelectul însuși.

Dacă fiecare reprezentare particulară ar fi cu totul străină de altele, dacă ar fi, așa-zicând, izolată și separată de ele, nu s-ar naște niciodată așa ceva, ca ceea ce este cunoașterea, care este un ansamblu de reprezentări comparate și legate. Dacă deci îi atribui simțului o *synopsis*, din cauză că el conține diversitate în intuiția sa, atunci acestei *synopsis* îi corespunde totdeauna o sinteză și *receptivitatea* nu poate face posibile cunoștințe decât în unire cu *spontaneitatea*. Aceasta este principiul unei întreite sinteze, care se prezintă necesar în orice cunoaștere: anume, sinteza *aprehensiunii* reprezentărilor ca modificări ale simțirii în intuiție, aceea a *reproducerii* acestor reprezentări în imaginație, aceea a *recunoașterii* lor în concept. Aceste trei sinteze conduc la trei izvoare subiective de cunoaștere, care fac posibil însuși

obiecte și nu poate fi împrumutată de la ele prin percepție, de la care ar primi-o în primul rând intelectul, ci este numai o operație a intelectului, care el însuși nu este altceva decât facultatea de a lega *a priori* și de a reduce diversul unor reprezentări date la unitatea apercepției, care este principiul suprem în întreaga cunoaștere omenească.

Acest principiu al unității necesare a apercepției este, în adevăr, el însuși identic, prin urmare o judecată analitică, dar manifestă totuși o sinteză a diversului dat într-o intuiție ca fiind necesară, sinteză fără care acea identitate absolută a conștiinței de sine nu poate fi gândită. Căci prin *eul* ca simplă reprezentare nu e dat nimic divers; numai prin intuiție, care e distinctă de ea, poate fi dat diversul și poate fi gândit prin *legătură* într-o conștiință. Un intelect, în care tot diversul ar fi dat în același timp de conștiința de sine, ar *intui*; al nostru nu poate decât *gândi*, și trebuie să caute intuiția în simțuri. Eu sunt deci conștient de eul identic cu privire la diversul reprezentărilor date mie într-o intuiție, fiindcă le numesc pe toate reprezentări *ale mele*, care constituie *una*. Dar aceasta este totuna cu a spune că sunt conștient de o sinteză necesară a acestor reprezentări *a priori*, sinteză care se numește unitate sintetică originară a apercepției, căreia îi sunt supuse toate reprezentările ce-mi sunt date, dar și la care ele trebuie aduse printr-o sinteză.

---

intelectul, și prin acesta orice experiență, considerată ca un produs empiric al intelectului.

OBSERVAȚIE PRELIMINARĂ

Deducția categoriilor este legată de atâtea dificultăți și ne constrânge să pătrundem atât de adânc în primele principii ale posibilității cunoașterii noastre în genere, încât pentru a evita întinderea vastă a unei teorii complete și totuși pentru a nu neglija nimic într-o astfel de cercetare necesară am găsit că e mai oportun să-l pregătesc mai mult pe cititor decât să-l instruiesc prin următoarele patru numere și să prezint în mod sistematic explicarea acestor elemente ale intelectului în secțiunea a treia, care urmează. Cititorul nu se va lăsa deci descurajat

§17. PRINCIPIUL UNITĂȚII SINTETICE A APERCEPȚIEI ESTE PRINCIPIUL SUPREM AL ÎNTREGII FOLOSIRI A INTELECTULUI

Principiul suprem al posibilității oricărei intuiții cu privire la sensibilitate a fost, după estetica transcendentală, ca tot diversul ei să fie supus condițiilor formale ale spațiului și timpului. Principiul suprem al aceleiași posibilități cu privire la intelect este ca tot diversul intuiției să fie supus *condițiilor unității originar-sintetice a apercepției**. Sub principiul dintâi stau toate reprezentările diverse ale intuiției, întrucât ne sunt *date*; sub cel de-al doilea, întrucât ele trebuie să poată fi *legate* într-o conștiință; fără aceasta, nimic nu poate fi gândit sau cunoscut, fiindcă reprezentările date nu au comun actul apercepției: *eu gândesc*, și de aceea nu ar fi sesizate împreună într-o conștiință de sine.

* Spațiul și timpul și toate părțile lor sunt *intuiții*, deci reprezentări particulare cu diversul pe care-l cuprind în ele însele (vezi Estetica transcendentală); prin urmare, nu sunt simple concepte cu ajutorul cărora aceeași conștiință este întâlnită ca fiind cuprinsă în multe reprezentări, ci sunt mai multe reprezentări care se găsesc ca fiind cuprinse în una singură și în conștiința pe care o avem despre ele, prin urmare, ca legate împreună; în consecință, unitatea conștiinței se prezintă ca *sintetică*, totuși ca originară. Această *particularitate* a ei este importantă în aplicare (vezi § 25).

---

de obscuritate, care este inevitabilă la început pe un drum neumblat încă, dar care, cum sper, se va lămuri în secțiunea amintită până la o înțelegere deplină.

1. DESPRE SINTEZA APREHENSIUNII ÎN INTUIȚIE

De oriunde ar proveni reprezentările noastre, fie că sunt produse de influența lucrurilor externe sau de cauze interne, fie că s-au format *a priori* sau empiric ca fenomene, totuși ele aparțin, ca modificări ale simțirii, de simțul intern, și ca atare toate cunoștințele noastre sunt supuse în cele din urmă condiției formale a simțului intern, adică timpului, în care toate trebuie orânduite, legate și puse în relații. Aceasta este o observație generală, pe care trebuie s-o punem neapărat ca fundament în ceea ce urmează.

Intelectul este, în general vorbind, facultatea *cunoașterilor*. Acestea constau în raportul determinat al reprezentărilor date la un obiect. Dar *obiectul* este ceva în al cărui concept este *unit* diversul unei intuiții date. Însă orice unire a reprezentărilor reclamă unitatea conștiinței în sinteza lor. Prin urmare, unitatea conștiinței este aceea care singură constituie raportul reprezentărilor cu un obiect, deci valabilitatea lor obiectivă; prin urmare, ea este aceea care face ca ele să devină cunoștințe și pe care deci se întemeiază posibilitatea însăși a intelectului.

Întâia cunoștință pură a intelectului, pe care se întemeiază toată cealaltă folosire a lui și care, în același timp, este și cu totul independentă de toate condițiile intuiției sensibile, este deci principiul unității *sintetice* originare a apercepției. Astfel, simpla formă a intuiției sensibile externe, spațiul, nu este încă o cunoștință; el dă numai diversul intuiției *a priori* pentru o cunoștință posibilă. Pentru a cunoaște ceva în spațiu, de exemplu o linie, eu trebuie s-o *trag* și să efectuez astfel sintetic o legătură determinată a diversului dat; așa încât, unitatea acestei acțiuni este totodată unitatea conștiinței (în conceptul unei linii) și în chipul acesta un obiect (un spațiu determinat) este mai întâi cunoscut. Unitatea sintetică a conștiinței este deci o condiție obiectivă a oricărei cunoștințe, nu numai de care am eu nevoie pentru a cunoaște un obiect, ci sub care trebuie să

Orice intuiție conține în sine un divers, care totuși n-ar fi reprezentat ca atare dacă simțirea nu ar distinge timpul în seria impresiilor succesive; căci, *ca fiind cuprinsă într-o singură clipă*, fiecare reprezentare nu poate fi niciodată altceva decât unitate absolută. Pentru ca din acest divers să poată apărea unitatea intuiției (ca, de exemplu, în reprezentarea de spațiu), e necesară mai întâi parcurgerea diversității și apoi reunirea ei; acțiune pe care o numesc *sinteză a aprehensiunii*, fiindcă este îndreptată direct spre intuiție, care oferă, ce-i drept, un divers, dar nu poate niciodată, fără o sinteză preliminară, să producă acest divers ca atare și ca fiind cuprins *într-o reprezentare*. Această sinteză a aprehensiunii trebuie efectuată și *a priori*, adică în raport cu reprezentările care nu sunt empirice. Fără ea, noi n-am putea avea *a priori* nici reprezentările de spațiu, nici pe cele de timp, fiindcă acestea nu pot fi produse decât prin

stea orice intuiție *pentru a deveni obiect pentru mine*, fiindcă în alt mod și fără această sinteză diversul *nu* s-ar uni într-o conștiință.

Această judecată din urmă este, precum s-a spus, ea însăși analitică, deși face din unitatea sintetică condiția întregii gândiri; căci ea nu spune altceva decât că toate reprezentările *mele* într-o intuiție oarecare dată trebuie să fie supusă condiției numai sub care eu le pot atribui, ca reprezentări ale *mele*, eului identic și deci le pot sesiza ca legate sintetic într-o apercepție cu ajutorul expresiei generale: *eu gândesc*.

Dar acest principiu nu este totuși un principiu pentru orice intelect posibil în genere, ci numai pentru un intelect prin a cărui apercepție pură în reprezentarea: *eu sunt*, încă nu e dat nimic divers. Un intelect prin a cărui conștiință de sine ar fi dat în același timp diversul intuiției, un intelect prin a cărui reprezentare ar exista în același timp obiectele acestei reprezentări, nu ar avea nevoie de un act particular al sintezei diversului pentru unitatea conștiinței, unitate de care are nevoie intelectul omenesc, care numai gândește, dar nu intuiește. Dar pentru intelectul omenesc acest principiu este totuși inevitabil întâiul principiu, astfel încât el nu-și poate face nici cel mai mic concept despre un alt intelect posibil, fie despre unul care el însuși ar intui, fie că s-ar baza pe o intuiție care, deși sensibilă, ar fi totuși de o altă specie decât cea care se află la baza timpului și spațiului.

---

sinteza diversului, pe care îl oferă sensibilitatea în receptivitatea ei originară. Noi avem deci o sinteză pură a aprehensiunii.

2. DESPRE SINTEZA REPRODUCERII ÎN IMAGINAȚIE

Este fără îndoială numai empirică legea după care reprezentările care s-au succedat adeseori sau s-au însoțit sfârșesc prin a se asocia între ele și prin a forma o astfel de legătură după care, și fără prezența obiectului, una din aceste reprezentări efectuează o trecere a simțirii la alta, conform unei reguli constante. Dar această lege a reproducerii presupune ca fenomenele însele să fie supuse real unei astfel de reguli și ca diversul reprezentărilor lor să se însoțească sau să se succeadă în

§18. DESPRE CEEA CE ESTE UNITATEA OBIECTIVĂ A CONȘTIINȚEI DE SINE

Unitatea transcendentală a apercepției este aceea care reunește într-un concept despre obiect tot diversul dat într-o intuiție. De aceea se numește *obiectivă* și trebuie distinsă de *unitatea subiectivă* a conștiinței, care este o *determinare a simțului intern*, prin care acel divers al intuiției este dat empiric pentru o astfel de legătură. Dacă pot fi conștient *empiric* de divers ca simultan sau ca succesiv, depinde de împrejurări sau de condiții empirice. Prin urmare, unitatea empirică a conștiinței se raportează, cu ajutorul asociației reprezentărilor, la un fenomen și este cu totul contingentă. Dimpotrivă, forma pură a intuiției în timp, numai ca intuiție în genere care conține un divers dat, e supusă unității originare a conștiinței exclusiv prin raportarea necesară a diversului intuiției la un: eu gândesc, deci prin sinteza pură a intelectului, care se află *a priori* la baza celei empirice. Numai această unitate este valabilă obiectiv; unitatea empirică a apercepției pe care nu o examinăm aici și care e și derivată din cea dintâi în condiții date *in concreto*, are numai valabilitate subiectivă. Unul leagă reprezentarea unui anumit cuvânt de un lucru, altul de alt lucru; și unitatea conștiinței în ceea ce este empiric nu este, în raport cu ceea ce e dat, necesar și universal valabilă.

---

conformitate cu anumite reguli; altfel, imaginația noastră empirică nu ar avea niciodată ceva de făcut care să fie conform facultății ei și ar rămâne deci ascunsă în interiorul simțirii ca o facultate moartă și necunoscută nouă înșine. Dacă chinovarul ar fi când roșu, când negru, când ușor, când greu, dacă un om s-ar transforma când într-o formă animală, când în alta, dacă în ziua cea mai lungă Pământul ar fi acoperit când cu fructe, când cu gheață și zăpadă, imaginația mea empirică nu ar avea nici măcar prilejul de a primi în gândire chinovarul greu cu reprezentarea culorii de roșu; sau dacă un anumit cuvânt ar fi atribuit când unui lucru, când altuia, sau dacă același obiect ar fi numit când într-un fel, când în altul, fără ca să domnească o anumită regulă căreia fenomenele să-i fie supuse prin ele însele, nici o sinteză empirică a reproducerii nu ar putea să aibă loc.

§19. FORMA LOGICĂ A TUTUROR JUDECĂȚILOR CONSTĂ ÎN UNITATEA OBIECTIVĂ A APERCEPȚIEI CONCEPTELOR CUPRINSE ÎN EA

Nu m-am putut mulțumi niciodată cu explicarea pe care logicienii o dau despre judecată în genere: ea este, cum spun ei, reprezentarea unui raport între două concepte. Fără a mă certa aici cu ei asupra explicației eronate, că ea se aplică, în orice caz, numai judecăților *categorice*, dar nu celor ipotetice și disjunctive (cele din urmă nu conțin un raport de concepte, ci chiar unul de judecăți), cu toate că din această eroare a logicii au rezultat multe consecințe supărătoare*, voi remarca numai că aici rămâne nedeterminat în ce constă acest *raport*.

Dar dacă cercetez mai îndeaproape raportul unor cunoașteri date în fiecare judecată și îl disting, ca aparținând intelectului, de raportul pe care-l operează legile imaginației reproductive (raport care are numai

* Interminabila teorie despre cele patru figuri silogistice nu privește numai silogismele categorice, și deși această teorie nu este altceva decât o artă de a dobândi pe furiș, prin camuflarea concluziilor imediate (*consequentiae immediatae*) sub premisele unui silogism pur, aparența mai multor feluri de silogisme decât cele ale primei figuri, teoria n-ar fi avut numai prin aceasta mare succes, dacă n-ar fi reușit să acorde judecăților categorice, ca acelora la care toate celelalte trebuie să poată fi raportate, o autoritate exclusivă; ceea ce însă e fals, după § 9.

Trebuie deci să existe ceva care face posibilă această reproducere a fenomenelor, servind ca principiu *a priori* unei unități sintetice necesare a fenomenelor. De aceasta ne convingem ușor, dacă ne gândim că fenomenele nu sunt lucruri în sine, ci numai un simplu joc al reprezentărilor noastre, care în cele din urmă duc la determinări ale simțului intern. Dacă putem demonstra că și cele mai pure intuiții *a priori* ale noastre nu procură cunoștință, afară de cazul când conțin o legătură a diversului care face posibilă o sinteză completă a reproducerii, această sinteză a imaginației este de asemenea întemeiată, anterior oricărei experiențe, pe principii *a priori* și trebuie să admitem o sinteză transcendentală pură a ei, care ea însăși stă la baza posibilității oricărei experiențe (întrucât aceasta presupune în mod necesar reproductibilitatea

valabilitate subiectivă), atunci găsesc că o judecată nu este altceva decât modul de a aduce cunoștințe date la unitatea *obiectivă* a apercepției. Funcția pe care o îndeplinește în aceste judecăți copula e s t e constă în a distinge unitatea obiectivă a reprezentărilor date de unitatea lor subiectivă. Căci ea desemnează raportarea acestor reprezentări la apercepția originară și *unitatea* lor *necesară*, deși judecata însăși este empirică, deci contingentă, de exemplu: corpurile sunt grele. Nu vreau să spun prin aceasta, ce-i drept, că aceste reprezentări se raportează *necesar unele la altele* în intuiția empirică, ci că ele se raportează unele la altele în sinteza intuițiilor în *virtutea unității necesare* a apercepției, conform adică principiilor care determină obiectiv toate reprezentările, astfel încât să se poată naște cunoștință, principii care sunt derivate toate din principiul fundamental al unității transcendentale a apercepției. Numai astfel se naște din acest raport o *judecată*, adică un raport care este *obiectiv valabil* și care se distinge suficient de raportul acelorași reprezentări, a cărui valabilitate ar fi numai subiectivă, ca acela, de exemplu, care se întemeiază pe legile asociației. După acestea din urmă, eu aș putea spune numai: dacă susțin un corp, simt o senzație de greutate, dar nu: el, corpul, *este* greu; ceea ce nu vrea să zică decât că aceste două reprezentări sunt unite în obiect, adică independent de starea subiectului,

---

fenomenelor). Este evident că dacă trag în gând o linie sau vreau să gândesc timpul de la o amiază la alta, sau chiar numai să-mi reprezint un anumit număr, trebuie mai întâi în mod necesar să sesizez una după alta în gândirea mea aceste reprezentări diverse. Dacă aș pierde mereu din gândirea mea reprezentările precedente (cele dintâi părți ale liniei, părțile precedente ale timpului sau unitățile reprezentate succesiv) și dacă nu le-aș reproduce pe măsură ce înaintează spre următoarele, nu s-ar putea produce nici o reprezentare întreagă și nici una din toate ideile amintite mai înainte, nici măcar cele mai pure și prime reprezentări fundamentale de spațiu și timp.

Sinteza aprehensiunii este deci unită inseparabil cu sinteza reproducerii. Și cum această sinteză constituie principiul transcendental

și că nu sunt numai asociate în percepție (oricât de des ar putea fi repetată această percepție).

§20. TOATE INTUIȚIILE SENSIBILE SUNT SUPUSE CATEGORIILOR CA CONDIȚII ÎN CARE, NUMAI, DIVERSUL LOR SE POATE REUNI ÎNTR-O CONȘTIINȚĂ

Datul divers dintr-o intuiție sensibilă intră în mod necesar sub unitatea sintetică originară a apercepției, fiindcă numai prin ea este posibilă *unitatea* intuiției (§ 17). Dar actul intelectului, prin care diversul reprezentărilor date (fie ele intuiții sau concepte) este adus sub o apercepție în genere, este funcția logică a judecăților (§ 19). Tot diversul, întrucât este dat într-o intuiție empirică, este deci *determinat* în raport cu una din funcțiile logice de a judeca, prin care el este adus la o conștiință în genere. Dar *categoriile* nu sunt altceva decât tocmai aceste funcții logice ale judecății, întrucât diversul unei intuiții date este determinat în raport cu ele (§ 13). Deci și diversul dintr-o intuiție dată este supus necesar categoriilor.

---

al posibilității tuturor cunoștințelor în genere (nu numai al celor empirice, ci și al celor pure *a priori*), sinteza reproductivă a imaginației aparține acțiunilor transcendentale ale simțirii și, luându-le în considerare, vom numi și această facultate facultatea transcendentală a imaginației.

3. DESPRE SINTEZA RECOGNIȚIEI ÎN CONCEPT

Fără conștiința că ceea ce gândim este identic cu ceea ce am gândit cu o clipă mai înainte, toată reproducerea în seria reprezentărilor ar fi zadarnică. Căci ar fi o nouă reprezentare în starea actuală care nu ar

§21. OBSERVAȚIE

Un divers cuprins într-o intuiție pe care o numesc a mea este reprezentat prin sinteza intelectului ca aparținând unității *necesare* a conștiinței de sine, și aceasta se întâmplă cu ajutorul categoriei*. Aceasta arată că, deci, conștiința empirică a unui divers dat unei aceleiași intuiții este supusă unei conștiințe de sine *a priori*, exact la fel cum o intuiție empirică e supusă unei intuiții sensibile pure, care și ea are loc *a priori*. Judecata de mai sus constituie deci începutul unei *deducții* a conceptelor intelectuale pure, în care, deoarece categoriile apar *independent de sensibilitate* numai în intelect, eu trebuie să fac abstracție și de modul cum este dat diversul pentru o intuiție empirică, spre a nu considera decât unitatea pe care intelectul o adaugă la intuiție cu ajutorul categoriei. În cele ce urmează (§26) se va arăta, prin felul cum intuiția empirică este dată în sensibilitate, că unitatea acestei intuiții nu este alta decât aceea pe care categoria o prescrie în genere, după precedentul §20, diversului unei intuiții date; și prin faptul că valabilitatea ei *a priori* va fi explicată

* Argumentul se întemeiază pe reprezentarea *unității intuiției* prin care e dat un obiect, unitate care implică totdeauna o sinteză a diversului dat pentru o intuiție și conține deja raportul acestui divers cu unitatea apercepției.

aparține deloc actului prin care ea ar fi trebuit să fie produsă încetul cu încetul și diversul acestei reprezentări n-ar constitui niciodată un întreg, fiindcă i-ar lipsi unitatea pe care numai conștiința i-o poate procura. Dacă, numărând, uit că unitățile pe care le am prezente înaintea ochilor au fost adăugate de mine succesiv unele la altele, nu aș recunoaște producerea numărului mai mare prin această adăugare succesivă a unității la unitate, prin urmare nici numărul; căci acest concept constă pur și simplu în conștiința acestei unități a sintezei.

Cuvântul concept ne-ar putea conduce de la sine la această observație. Această conștiință, una, este aceea care reunește într-o reprezentare diversul, intuit succesiv și apoi și reprodus. Această conștiință poate fi adeseori slabă, astfel încât noi o unim cu reproducerea reprezentării numai în efect, iar nu în actul însuși, adică

cu privire la toate obiectele simțurilor noastre, va fi fost atins pe deplin scopul deducției.

Numai de un lucru nu am putut face totuși abstracție în demonstrația de mai sus, anume că diversul intuiției trebuie să fie dat încă anterior sintezei intelectului și independent de ea; dar în ce fel, rămâne aici indeterminat. Căci dacă aș gândi un intelect care ar intui el însuși (cum ar fi, de exemplu, un intelect divin, care nu și-ar reprezenta obiecte date, ci în a cărui reprezentare ar fi în același timp date sau produse obiectele însele), categoriile nu ar avea, în raport cu o astfel de cunoaștere, nici un sens. Ele nu sunt decât reguli pentru un intelect a cărui întreagă facultate stă în gândire, adică în acțiunea de a aduce la unitatea apercepției sinteza diversului care i-a fost dat în intuiție din altă parte, deci un intelect care nu *cunoaște* nimic prin el însuși, ci leagă și ordonează numai materia cunoașterii, intuiția, care trebuie să-i fie dată de obiect. Dar despre particularitatea intelectului nostru de a nu înfăptui unitatea apercepției *a priori* decât cu ajutorul categoriilor și numai în acest mod și în acest număr al lor, nu se poate indica nici o rațiune, tot astfel cum nu se poate spune de ce avem tocmai aceste funcții ale judecății și nu altele sau de ce timpul și spațiul sunt singurele forme ale intuiției noastre posibile.

---

imediat; dar, cu toate aceste deosebiri, trebuie totuși să se găsească totdeauna o conștiință, deși îi lipsește claritatea izbitoare, și fără care conceptele și, cu ele, cunoașterea despre obiecte ar fi cu totul imposibile.

Și aici e necesar să facem inteligibil ce înțelegem prin expresia de obiect al reprezentărilor. Am spus mai sus că fenomenele însele nu sunt decât reprezentări sensibile, care trebuie considerate în sine, exact ca atare, și nu ca obiecte (în afara imaginației). Ce se înțelege când se vorbește despre un obiect care corespunde cunoașterii și, prin urmare, e și distinct de ea? E ușor de sesizat că acest obiect trebuie gândit numai ca ceva în genere = *X*, fiindcă, afară de cunoștința noastră, noi nu avem nimic pe care să-l putem opune acestei cunoștințe ca fiindu-i corespunzătoare.

§22. CATEGORIA NU ARE ALTĂ FOLOSIRE PENTRU CUNOAȘTEREA OBIECTELOR DECÂT APLICAREA EI LA OBIECTE ALE EXPERIENȚEI

A *gândi* un obiect și a *cunoaște* un obiect nu este deci același lucru. Din cunoaștere fac parte, în adevăr, două elemente: mai întâi conceptul, prin care în genere un obiect este gândit (categoria); și, al doilea, intuiția, prin care obiectul este dat; căci dacă conceptului nu i-ar putea fi dată o intuiție corespunzătoare, el ar fi o idee în ce privește forma, dar fără nici un obiect, și prin ea nu ar fi posibilă nici o cunoaștere despre vreun lucru oarecare, fiindcă, după cât știu, nu ar exista nimic și nici n-ar putea exista ceva, la care ideea mea să poată fi aplicată. Orice intuiție posibilă pentru noi este sensibilă (Estetica), prin urmare gândirea unui obiect în genere cu ajutorul unui concept pur al intelectului nu poate deveni în noi cunoaștere decât întrucât acest concept este raportat la obiectele simțurilor. Intuiția sensibilă este sau intuiție pură (spațiu și timp), sau intuiție empirică a ceea ce e reprezentat nemijlocit ca real în spațiu și în timp prin senzație. Cu ajutorul determinării celei dintâi noi putem dobândi cunoștințe *a priori* despre obiecte (în matematică), dar numai în ce privește forma acestor obiecte, ca fenomene; în ce privește problema dacă pot exista lucruri care trebuie intuite în această formă, rămâne încă nedecis. Prin urmare,

---

Dar găsim că ideea noastră despre raportul oricărei cunoștințe cu obiectul ei cuprinde în sine ceva necesar, dat fiind că acest obiect e considerat ca ceea ce e pus în fața cunoștinței, că și cunoștințele noastre nu sunt determinate la întâmplare sau arbitrar, ci într-un mod anumit *a priori*, fiindcă, urmând a se raporta la un obiect, ele trebuie să concorde, de asemenea, necesar între ele cu privire la acest obiect, adică trebuie să aibă acea unitate care constituie conceptul despre un obiect.

Dar cum noi nu avem a face decât cu diversul reprezentărilor noastre și cum acest *X* care le corespunde (obiectul) nu e nimic pentru noi, fiindcă trebuie să fie ceva distinct de toate reprezentările noastre, este clar că unitatea pe care obiectul o face necesară nu poate fi altceva decât unitatea formală a conștiinței în sinteza diversului reprezentărilor. Atunci vom spune: cunoaștem obiectul, dacă am efectuat unitate

toate conceptele matematice nu sunt cunoștințe prin ele însele; afară de cazul când se presupune că există lucruri care nu pot fi reprezentate decât în conformitate cu forma acestei intuiții sensibile pure. Dar *lucruri* nu sunt date în *spațiu* și *timp* decât ca percepții (reprezentări însoțite de senzații), deci cu ajutorul reprezentării empirice. În consecință, conceptele pure ale intelectului, chiar când sunt aplicate la intuiții *a priori* (ca în matematică), nu procură cunoștință decât în măsura în care aceste intuiții, și cu ajutorul lor și conceptele intelectului, pot fi aplicate la intuiții empirice. Prin urmare, nici categoriile nu ne procură cu ajutorul intuiției cunoștințe despre obiecte decât numai prin aplicarea lor posibilă la *intuiția empirică*, adică ele nu servesc decât la posibilitatea *cunoașterii empirice*. Iar această cunoaștere se numește *experiență*. Prin urmare, categoriile n-au altă folosire pentru cunoașterea lucrurilor decât numai întrucât acestea sunt considerate ca obiecte ale unei experiențe posibile.

§23

Judecata precedentă este de cea mai mare importanță, căci ea determină limitele folosirii conceptelor pure ale intelectului cu privire la obiecte, la fel cum Estetica transcendentală determină limitele folosirii formei pure a intuiției noastre sensibile. Spațiul și timpul, reprezentând

---

sintetică în diversul intuiției. Dar această unitate este imposibilă, dacă intuiția n-a putut fi produsă printr-o astfel de funcție a sintezei potrivit unei reguli, care face necesară *a priori* reproducerea diversului și face posibil un concept în care se unifică acest divers. Astfel, noi gândim un triunghi ca obiect când suntem conștienți de așezarea celor trei linii drepte după o regulă conform căreia o astfel de intuiție poate fi totdeauna reprezentată. Această *unitate a regulii* determină tot diversul și îl limitează la condiții care fac posibilă unitatea apercepției, și conceptul acestei unități este reprezentarea despre obiectul = *X*, pe care-l gândesc cu ajutorul predicatelor amintite ale unui triunghi.

Orice cunoaștere reclamă un concept, fie el oricât de imperfect și de obscur; dar acesta este, în ce privește forma lui, totdeauna ceva

condiții ale modalității în care ne pot fi date obiecte, nu au altă valabilitate decât în raport cu obiectele simțurilor, prin urmare numai ale experienței. Dincolo de aceste limite, ele nu reprezintă absolut nimic; căci nu sunt decât în simțuri și nu au, în afara lor, nici o realitate.

Conceptele pure ale intelectnlui sunt scutite de această limitare și se extind la obiectele intuiției în genere, fie că seamănă sau nu cu a noastră, cu condiția de a fi sensibilă și nu intelectuală. Dar această extindere a conceptelor dincolo de intuiția *noastră* sensibilă nu ne servește la nimic. Căci ele nu sunt atunci decât concepte vide despre obiecte și nu putem judeca cu ajutorul lor, ele sunt simple forme ale gândirii fără realitate obiectivă, dacă aceste obiecte sunt sau nu posibile, fiindcă nu avem la îndemână nici o intuiție la care să poată fi aplicată unitatea sintetică a apercepției, pe care numai conceptele o conțin, și astfel să poată determina un obiect. Numai intuiția *noastră* sensibilă și empirică le poate conferi sens și semnificație.

Dacă deci se admite ca dat un obiect al unei intuiții *nonsensibile*, îl putem reprezenta fără îndoială cu ajutorul tuturor predicatelor care sunt cuprinse deja în supoziția că *nimic din ceea ce aparține intuiției sensibile nu-i convine*, deci că nu este întins sau că nu este în spațiu, că durata lui nu este în timp, că în el nu se găsește nici o schimbare (succesiune de determinări în timp) etc. Dar dacă arăt numai ce *nu este* intuiția obiectului, fără a putea spune ce anume este cuprins în ea, nu înseamnă

---

general și ceva care servește ca regulă. Astfel, conceptul de corp, după unitatea diversului, care e gândit cu ajutorul lui, servește ca regulă cunoașterii noastre despre fenomenele externe. Dar o regulă a intuițiilor nu poate fi decât prin aceea că la fenomenele date el reprezintă reproducerea necesară a diversului lor, deci unitatea sintetică în conștiința despre ele. Astfel, conceptul de corp, în percepția a ceva exterior nouă, face necesară reprezentarea întinderii și, cu ea, a impenetrabilității, a figurii etc.

La baza oricărei necesități se află totdeauna o condiție transcendentală. Trebuie deci să se găsească un principiu transcendental al unității conștiinței în sinteza diversului tuturor intuițiilor noastre, prin urmare și a conceptelor obiectelor în genere, prin urmare și a tuturor obiectelor experienței, principiu fără care ar fi

a poseda o cunoștință propriu-zisă: căci, în acest caz, eu nu am reprezentat posibilitatea unui obiect pentru conceptul meu intelectual pur, din cauză că nu am putut da o intuiție care să-i corespundă, ci am putut numai spune că intuiția noastră nu este valabilă pentru el. Dar cel mai important lucru este aici că la așa ceva nici măcar o singură categorie n-ar putea fi aplicată vreodată, de exemplu, conceptul de substanță, adică de ceva care să poată exista ca subiect, dar niciodată ca simplu predicat; deoarece nu știu deloc dacă poate exista vreun lucru care să corespundă acestei determinări a gândirii decât dacă intuiția empirică îmi procură un caz de aplicare. Dar despre aceasta mai multe în cele ce urmează.

§24. DESPRE APLICAREA CATEGORIILOR LA OBIECTE ALE SIMȚURILOR ÎN GENERE

Conceptele pure ale intelectului se raportează prin simplul intelect la obiecte ale intuiției în genere, rămânând nedeterminat dacă această intuiție este a noastră sau o oarecare alta, cu condiția de a fi sensibilă, dar tocmai de aceea nu sunt decât simple *forme de gândire*, prin care nu este cunoscut încă nici un obiect determinat. Sinteza sau legătura diversului în ele se raporta numai la unitatea apercepției și era prin acest fapt principiul posibilității cunoașterii *a priori*, întrucât se întemeiază pe

---

imposibil să gândim un obiect oarecare pentru intuițiile noastre; căci obiect nu este nimic mai mult decât ceva despre care conceptul exprimă o astfel de necesitate a sintezei.

Această condiție originară și transcendentală nu este alta decât *apercepția transcendentală*. Conștiința de sine, efectuată de determinările stării noastre în percepția internă, este numai empirică, totdeauna variabilă, nu poate exista un eu constant și permanent în această curgere a fenomenelor interne și e numită de obicei *simț intern* sau apercepție empirică. Ceea ce trebuie să fie reprezentat *necesar* ca numeric identic nu poate fi gândit ca atare cu ajutorul datelor empirice. Trebuie să fie o condiție care precedă toată experiența și face posibilă experiența însăși, care trebuie să facă valabilă o astfel de supoziție transcendentală.

intelect, și prin urmare ea nu este numai transcendentală, ci și numai pur intelectuală. Dar fiindcă în noi o anumită formă stă *a priori* la baza intuiției sensibile, care se întemeiază pe receptivitatea capacității de reprezentare (sensibilitate), intelectul, ca spontaneitate, poate determina simțul intern prin diversul reprezentărilor date în conformitate cu unitatea sintetică a apercepției și poate gândi astfel *a priori* unitatea sintetică a apercepției diversului *intuiției sensibile*, ca o condiție căreia trebuie să-i fie supuse necesar toate obiectele intuiției noastre (omenești). În modul acesta, categoriile dobândesc, ca simple forme de gândire, realitate obiectivă, adică aplicare la obiecte care ne pot fi date în intuiție, dar numai ca fenomene; căci numai despre fenomene suntem noi capabili să avem o intuiție *a priori*.

Această *sinteză* a diversului intuiției sensibile, care este *a priori* posibilă și necesară, poate fi numită *figurată (synthesis speciosa)*, spre a o distinge de aceea care ar fi gândită în raport cu diversul unei intuiții în genere, în simpla categorie, și care se numește sinteză a intelectului (*synthesis intellectualis*); ambele sunt *transcendentale*, nu numai fiindcă ele însele preced *a priori*, ci fiindcă întemeiază și posibilitatea altei cunoștințe *a priori*.

Dar sinteza figurată, dacă se raportează numai la unitatea originar-sintetică a apercepției, adică la această unitate transcendentală, care este gândită în categorie, trebuie să fie numită, pentru a o distinge de

---

Nu pot avea loc în noi cunoașteri, legătură și unitate a acestor cunoașteri între ele, fără acea unitate a conștiinței care precedă toate datele intuițiilor și numai în raport cu care e posibilă orice reprezentare de obiecte. Voi numi această conștiință pură, originară și imuabilă *apercepție transcendentală*. Că ea merită acest nume rezultă clar din aceea că și unitatea obiectivă cea mai pură, anume cea a conceptelor *a priori* (spațiu și timp), nu sunt posibile decât prin raportarea intuițiilor la această apercepție. Unitatea numerică a acestei apercepții stă deci *a priori* la baza tuturor conceptelor, tot astfel precum diversitatea spațiului și a timpului se află la baza intuițiilor sensibilității.

Dar tocmai această unitate transcendentală a apercepției face din toate fenomenele posibile, care se pot găsi vreodată reunite într-o experiență, o legătură a tuturor acestor reprezentări după legi. Căci

legătura numai intelectuală, *sinteza transcendentală a imaginației*. *Imaginația* este facultatea de a reprezenta în intuiție un obiect *în absența lui*. Fiindcă orice intuiție a noastră este sensibilă, imaginația, în virtntea condiției subiective care numai ea îi permite să dea conceptelor intelectului o intuiție corespunzătoare, aparține *sensibilității*; totuși, întrucât sinteza ei este o funcție a spontaneității, care este determinantă, și nu, ca simțul, numai determinabilă, prin urmare, întrucât poate determina *a priori* simțul în ce privește forma lui în conformitate cu unitatea apercepției, imaginația este în această măsură o facultate de a determina *a priori* sensibilitatea și sinteza ei, a intuițiilor, *în conformitate cu categoriile*, trebuie să fie sinteza transcendentală a *imaginației*. Această sinteză este un efect al intelectului asupra sensibilității și prima lui aplicare (totodată principiul tuturor celorlalte) la obiecte ale intuiției posibile nouă. Ca figurată, ea este diferită de sinteza intelectuală produsă numai de intelect, fără ajutorul imaginației. Întrucât imaginația este spontaneitate, eu o numesc uneori și imaginație *productivă* și o disting prin aceasta de cea *reproductivă*, a cărei sinteză e supusă pur și simplu unor legi empirice, anume celor ale asociației, și care, prin urmare, nu contribuie cu nimic la explicarea posibilității cunoașterilor *a priori* și, din această cauză, nu aparține filosofiei transcendentale, ci psihologiei.

---

această unitate a conștiinței ar fi imposibilă dacă simțirea, în cunoașterea diversului, n-ar putea deveni conștientă de identitatea funcției prin care unitatea aprehensivă unește diversul în mod sintetic într-o cunoaștere. Astfel, conștiința originară și necesară a identității de sine însăși este totodată o conștiință a unei unități, la fel de necesare, a sintezei tuturor fenomenelor prin concepte, adică după reguli, care le fac nu numai necesar reproductibile, ci îi determină prin aceasta și intuiției lor un obiect, adică un concept despre ceva, în care ele se înlănțuie necesar; căci simțirea nu ar putea gândi, și încă *a priori*, propria sa identitate în diversitatea reprezentărilor ei, dacă nu ar avea înaintea ochilor identitatea acțiunii, care supune unei unități transcendentale întreaga sinteză a aprehensiunii (care este empirică) și face posibilă mai întâi înlănțuirea ei după reguli *a priori*. Acum vom

*
* *

Aici e locul să facem inteligibil paradoxul pe care fiecare a trebuit să-l remarce în expunerea formei simțului intern (§6) — anume, că aeest simț intern nu ne prezintă conștiinței, chiar și pe noi înșine, decât așa cum ne apărem nouă, nu așa cum suntem în noi înșine, fiindcă noi ne intuim numai cum suntem *afectați* interior, ceea ce pare a fi contradictoriu, întrucât ar trebui să ne comportăm pasiv față de noi înșine; de aceea, în sistemele de psihologie se obișnuiește de preferință ca *simțul intern* și facultatea *apercepției* (pe care noi le distingem cu grijă) să fie prezentate ca identice.

Ceea ce determină simțul intern sunt intelectul și facultatea lui originară de a lega diversul intuiției, adică de a-l aduce sub o apereepție (pe care se întemeiază însăși posibilitatea lui). Fiindcă în noi, oamenii, intelectul nu este o facultate a intuițiilor, și chiar dacă aceste intuiții ar fi date în sensibilitate, el nu le poate primi *în sine*, pentru a lega oarecum diversul *propriei lui* intuiții, sinteza lui, dacă e considerat în el însuși, nu este altceva decât unitatea acțiunii de care este conștient ca atare, chiar independent de sensibilitate, dar prin care el însuși este capabil să determine interior sensibilitatea în raport cu diversul pe care acesta i-l poate da, potrivit formei intuiției ei. Sub numele de *sinteză transcendentală a imaginației*, intelectul exercită deci asupra

---

putea determina mai exact și conceptele noastre despre un *obiect* în genere. Toate reprezentările au, ca reprezentări, obiectul lor și pot fi, la rândul lor, obiecte ale altor reprezentări. Fenomenele sunt singurele obiecte care ne pot fi date nemijlocit și ceea ce se raportează în ele nemijlocit la obiect se numește intuiție. Dar aceste fenomene nu sunt lucruri în sine, ci numai reprezentări, care la rândul lor își au obiectul lor, care deci nu mai poate fi intuit de noi și prin urmare poate fi numit obiect nonempiric, adică transcendental = ***X***.

Conceptul pur despre acest obiect transcendental (care, de fapt, în toate cunoașterile noastre este totdeauna identic = *X*) este ceea ce poate procura tuturor conceptelor noastre empirice, în genere, un raport cu un obiect, adică realitate obiectivă. Acest concept nu poate conține nici o intuiție determinată și nu va privi deci altceva decât acea unitate care

subiectului *pasiv*, a cărui *facultate* este, o acțiune despre care noi spunem cu drept cuvânt că simțul intern e afectat de ea. Apercepția și unitatea ei sintetică sunt atât de puțin identice cu simțul intern, încât, cea dintâi, ca izvor al oricărei legături, se îndreaptă, sub numele de categorii, spre diversul *intuițiilor în genere* anterior oricărei intuiții sensibile, spre obiecte în genere; dimpotrivă, simțul intern conține simpla *formă* a intuiției, dar fără legătura diversului în ea, prin urmare nu conține încă nici o intuiție *determinată*; aceasta nu este posibilă decât prin conștiința determinării simțului intern cu ajutorul acțiunii transcendentale a imaginației (adică prin influența sintetică a intelectului asupra simțului intern), pe care am numit-o sinteză figurată.

Observăm acestea totdeauna și în noi. Noi nu putem gândi o linie fără a o *trage* în gândire; nu putem gândi un cerc fără a-l *descrie*; nici să ne reprezentăm cele trei dimensiuni ale spațiului fără a *trage* din același punct trei linii perpendiculare între ele; și nici chiar timpul, fără ca în *tragerea* unei linii drepte (care să fie reprezentarea externă figurată a timpului) să dăm atenție acțiunii sintezei diversului prin care determinăm succesiv simțul intern, și prin aceasta succesiunii acestei determinări în el. Ceea ce produce mai întâi conceptul de succesiune este mișcarea, ca acțiune a subiectului (nu ca determinare a

---

trebuie să se întâlnească într-un divers al cunoașterii, întrucât acest divers se află în raport cu un obiect. Dar acest raport nu este altceva decât unitatea necesară a conștiinței, deci și a sintezei diversului cu ajutorul funcției comune a simțirii, care constă în a-l lega într-o reprezentare. Iar fiindcă această unitate trebuie să fie considerată ca necesară *a priori* (pentru că altfel cunoașterea ar fi fără obiect), raportul cu un obiect transcendental, adică cu realitatea obiectivă a cunoașterii noastre empirice, se va baza pe legea transcendentală că toate fenomenele, întrucât prin ele urmează să ne fie date obiecte, trebuie să fie supuse regulilor *a priori* ale unității lor sintetice, care numai ele fac posibil raportul lor în intuiția empirică; adică ele trebuie să fie supuse în experiență condițiilor unității necesare a apercepției, așa cum în simpla intuiție sunt supuse condițiilor formale ale spațiului și timpului,

unui obiect)*, prin urmare, sinteza diversului în spațiu, dacă facem abstracție de acest spațiu și dăm atenție numai acțiunii prin care determinăm *simțul intern* conform formei lui. Intelectul nu *găsește* deci în simțul intern o astfel de legătură a diversului, ci *o produce*, afectând acest simț. Dar problema de a ști cum eul, acel eu gândesc, este distinct de eul care se intuiește pe sine însuși (fiindcă îmi pot reprezenta, cel puțin ca posibil, și un alt mod de intuiție) și totuși este identic cu acesta din urmă ca același subiect, cum pot deci spune: *eu*, ca inteligență și subiect *gânditor*, mă cunosc pe *mine* însumi ca obiect *gândit*, întrucât îmi sunt dat pe deasupra mie însumi în intuiție, numai așa cum cunosc celelalte fenomene, adică nu așa cum sunt în fața intelectului, ci așa cum îmi apar mie însumi; această problemă, zic, nu prezintă nici mai multă, nici mai puțină dificultate decât este aceea de a ști cum îmi pot fi mie însumi în genere un obiect și chiar un obiect al intuiției și percepțiilor interne. Că totuși trebuie să fie în adevăr așa se poate demonstra clar dacă se consideră spațiul numai ca o simplă formă pură a fenomenelor simțurilor externe: prin aceea că noi nu ne putem

---

* Mișcarea unui *obiect* în spațiu nu aparține unei științe pure, prin urmare nici geometriei, căci noi nu putem cunoaște *a priori* că ceva este mobil, ci numai prin experiență. Dar mișcarea ca *descriere* a unui spațiu este un act pur al sintezei succesive a diversului în intuiția externă în genere, prin imaginația productivă, și aparține nu numai geometriei, ci însăși filosofiei transcendentale.

---

ba chiar că orice cunoaștere nu e mai întâi posibilă decât datorită acestei duble condiții.

4. EXPLICARE PRELIMINARĂ A POSIBILITĂȚII CATEGORIILOR CA CUNOAȘTERI *A PRIORI*

Există numai o experiență în care toate percepțiile sunt reprezentate ca fiind într-o înlănțuire completă și logică; tot așa cum este numai *un* spațiu și *un* timp în care au loc toate formele fenomenului și toate relațiile existenței sau ale nonexistenței. Când se vorbește de diferite experiențe, nu e vorba decât de tot atâtea percepții aparținând ca atare uneia și aceleiași experiențe generale. Unitatea universală și sintetică a percepțiilor constituie, în adevăr, tocmai forma experienței,

reprezenta timpul, care nu este totuși un obiect al intuiției externe, altfel decât sub imaginea unei linii pe care o tragem, și că fără acest mod de expunere noi nu am putea cunoaște unitatea dimensiunii lui; se poate arăta la fel că noi trebuie să luăm determinarea lungimii timpului sau și a epocilor pentru toate percepțiile interne de la ceea ce obiectele externe prezintă ca variabil și că, prin urmare, trebuie să ordonăm ca fenomene în timp determinările simțului intern exact în același mod cum ordonăm pe cele ale simțului extern în spațiu; prin urmare, dacă admitem, despre cele din urmă, că prin ele cunoaștem obiecte numai întrucât suntem afectați dinafară, trebuie să recunoaștem și despre simțul intern că prin el ne intuim pe noi înșine numai astfel cum suntem interior afectați *de noi înșine*, adică, în ce privește intuiția internă, noi cunoaștem propriul nostru subiect numai ca fenomen, iar nu în ceea ce este el în sine*.

* Nu văd cum se pot găsi atâtea dificultăți în faptul că simțul intern este afectat de noi înșine. Orice act al *atenției* ne poate da un exemplu în această privință. Intelectul determină în ea totdeauna simțul intern, în conformitate cu legătura pe care o gândește, față de intuiția internă, care corespunde diversului în sinteza intelectului. Cât de mult este afectată de obicei simțirea în modul acesta, oricine va putea observa în sine însuși.

și ea nu este altceva decât unitatea sintetică a fenomenelor prin concepte.

Dacă unitatea sintezei prin concepte empirice ar fi cu totul contingentă și dacă aceste concepte nu s-ar întemeia pe un principiu transcendental al unității, ar fi posibil ca o mulțime de fenomene să umple sufletul nostru, fără ca totuși din aceasta să rezulte vreodată experiență. Dar atunci ar dispărea și orice raport al cunoașterii la obiecte, fiindcă i-ar lipsi legătura care se face în virtutea legilor universale și necesare; prin urmare, ea ar fi, ce-i drept, intuiție vidă de gândire, dar niciodată cunoaștere, deci pentru noi ar fi totuna cu nimic.

Condițiile *a priori* ale unei experiențe posibile în genere sunt în același timp condițiile posibilității obiectelor experienței. Eu afirm că toate *categoriile* menționate mai sus nu sunt altceva decât *condițiile*

§25

Dimpotrivă eu sunt conștient de mine însumi în sinteza transcendentală a diversului reprezentărilor în genere, prin urmare în unitatea originară sintetică a apercepției, nu așa cum îmi apar, nici așa cum sunt în mine însumi, ci numai *că* sunt. Această *reprezentare* este o *gândire*, nu o *intuire*. Dar cum pentru *cunoașterea* noastră înșine, în afară de acțiunea gândirii care aduce diversul fiecărei intuiții posibile la unitatea apercepției, mai e nevoie de un anumit mod de intuiție, prin care e dat acest divers, propria mea existență nu este, ce-i drept, fenomen (cu atât mai puțin simplă aparență), dar determinarea existenței* mele nu poate avea loc decât în conformitate cu forma simțului intern și după

* „Eu gândesc" exprimă actul de a determina existența mea. Existența este deci deja dată prin aceasta, dar modul cum trebuie s-o determin, adică cum să pun în mine diversul aparținând acestei existențe, nu este încă dat. Pentru aceasta e nevoie de intuiția de sine, care are la bază o formă dată *a priori*, adică timpul, care e sensibilă și aparține receptivității determinabilului. Dacă nu mai am o altă intuiție de mine însumi, care dă *determinantul* în mine, de a cărei spontaneitate sunt conștient și pe care-l dă anterior actului *determinării*, așa cum *timpul* dă ceea ce este determinabilul, eu nu pot determina existența mea ca pe aceea a unei ființe spontane, ci îmi reprezint numai spontaneitatea gândirii mele, adică a determinării, și existența mea rămâne determinabilă numai sensibil, adică rămâne ca existență a unui fenomen. Totuși această spontaneitate face ca eu să mă numesc *inteligență*.

gândirii pentru o experiență posibilă, așa cum *spațiul* și *timpul* conțin *condițiile intuiției* pentru această experiență. Prin urmare, și ele sunt concepte fundamentale pentru a gândi obiecte în genere corespunzătoare fenomenelor și au deci *a priori* valabilitate obiectivă; ceea ce am vrut propriu-zis să știm.

Dar posibilitatea și chiar necesitatea acestor categorii se întemeiază pe relația pe care o are întreaga sensibilitate și cu ea și toate fenomenele posibile, cu apercepția originară, în care totul trebuie să fie necesar în conformitate cu condițiile unității universale a conștiinței de sine, adică să fie supuse funcțiilor generale ale sintezei, anume ale sintezei prin concepte, în care, numai, apercepția își poate dovedi *a priori* identitatea ei universală și necesară. Astfel, conceptul de cauză nu este altceva decât o sinteză (a ceea ce succede în seria cronologică cu

modul particular cum este dat diversul, pe care-l leg, în intuiția internă, și nu am deci după aceasta nici o *cunoștință* despre mine așa *cum sunt*, ci numai așa cum îmi *apar* mie însumi. Conștiința de sine însuși nu este deci nici pe departe o cunoaștere de sine însuși, cu toate categoriile care constituie gândirea *unui obiect în genere* prin legarea diversului într-o apercepție. Așa cum pentru cunoașterea unui obiect diferit de mine, pe lângă gândirea unui obiect *în genere* (în categorie), am nevoie totuși și de o intuiție prin care determin acel concept general, tot astfel pentru cunoașterea mea însumi am nevoie, în afară de conștiință sau în afară de faptul că mă gândesc pe mine, încă de o intuiție a diversului în mine, prin care determin această idee; eu exist ca inteligență care este conștientă numai de facultatea ei de sinteză, dar care, cu privire la diversul pe care trebuie să-l lege, fiind supusă unei condiții restrictive pe care ea o numește simț intern, nu poate face intuitivă acea legătură decât după raporturi de timp, care se află cu totul în afara conceptelor intelectuale propriu-zise; prin urmare, această inteligență nu se poate cunoaște pe sine însăși decât cum își apare sie însăși din punctul de vedere al unei intuiții (care nu poate fi intelectuală și dată de intelectul însuși) și nu cum s-ar cunoaște, dacă *intuiția* ei ar fi intelectuală.

---

alte fenomene) efectuată *prin concepte*, și fără o astfel de *unitate*, care își are regula *a priori* și își supune fenomenele, nu s-ar găsi o unitate, completă și generală, deci necesară, a conștiinței în diversul percepțiilor. Dar ele nu ar mai aparține atunci nici unei experiențe, ar fi prin urmare fără obiect, și nu ar fi decât un joc orb al reprezentărilor, adică mai puțin decât un vis.

Toate încercările de a deriva din experiență aceste concepte pure ale intelectului și de a le atribui o origine numai empirică sunt deci cu totul sterile și zadarnice. Nu vreau să dau ca exemplu decât conceptul de cauză, care cuprinde în sine caracterul de necesitate pe care nici o experiență nu o poate da; experiența ne învață, desigur, că unui fenomen îi succede de obicei alt fenomen, dar nu că cel din urmă trebuie să-i succeadă în mod necesar celui dintâi, nici că se poate conchide,

§26. DEDUCŢIA TRANSCENDENTALĂ A FOLOSIRII EMPIRICE UNIVERSAL POSIBILE A CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

În *deducţia metafizică* a fost expusă originea *a priori* a categoriilor în genere, prin acordul lor deplin cu funcţiile logice universale ale gândirii, iar în *deducţia transcendentală* a fost expusă posibilitatea acestor categorii considerate ca cunoaşteri *a priori* despre obiecte ale unei intuiţii în genere (§§ 20, 21). Acum urmează să explicăm posibilitatea de a cunoaşte *a priori*, cu *ajutorul categoriilor*, obiectele care *nu ar putea să se prezinte decât simţurilor noastre*, şi anume, nu în ce priveşte forma intuiţiei lor, ci în ce priveşte legile legăturii lor, prin urmare să explicăm cum putem prescrie, aşa-zicând, naturii legea şi chiar de a o face posibilă. Căci fără această aplicare a categoriilor nu ar reieşi clar cum tot ce se poate numai prezenta simţurilor noastre trebuie să fie supus legilor care derivă *a priori* numai din intelect.

Notez mai întâi că prin *sinteză a aprehensiunii* eu înţeleg reunirea diversului într-o intuiţie empirică, prin care devine posibilă percepţia, cu alte cuvinte, conştiinţa empirică a acestei intuiţii (ca fenomen).

Noi avem *forme* ale intuiţiei sensibile atât externe cât şi interne, *a priori*, în reprezentările de spaţiu şi timp, şi sinteza aprehensiunii

---

a priori şi în mod cu totul general, de la primul la cel de-al doilea, precum se conchide dintr-o condiţie la consecinţă. Dar această regulă empirică a *asociaţiei*, care trebuie admisă pretutindeni când se spune că totul, în seria evenimentelor, este supus regulilor în aşa măsură încât niciodată nu se întâmplă ceva fără să fi fost precedat de altceva căruia îi urmează totdeauna această regulă, considerată ca o lege a naturii, întreb eu, pe ce se întemeiază? şi cum este posibilă această asociaţie însăşi? Principiul posibilităţii asociaţiei diversului, întrucât se găseşte în obiect, se numeşte *afinitatea* diversului. Întreb, deci, cum vă faceţi inteligibilă afinitatea universală a fenomenelor (cu ajutorul căreia ele sunt supuse legilor constante şi *trebuie* să le fie supuse)?

După principiile mele, această afinitate este foarte inteligibilă. Toate fenomenele posibile aparţin, ca reprezentări, întregii conştiinţe de

diversului fenomenului trebuie să fie totdeauna conformă acestei reprezentări, pentru că ea însăși nu poate avea loc decât conform acestei forme. Dar spațiul și timpul sunt reprezentate în ele *a priori* nu numai ca *forme* ale intuiției sensibile, ci chiar ca *intuiții* (care conțin un divers), deci cu determinarea *unității* acestui divers (vezi Estetica transcendentală)*. Deci *unitatea sintezei* diversului, în afară de noi sau în noi, prin urmare și o *legătură* cu care trebuie să fie conform tot ce trebuie să fie reprezentat ca determinat în spațiu sau în timp, este ea însăși dată *a priori*, ca condiție a sintezei oricărei *aprehensiuni*, în același timp cu (nu în) aceste intuiții. Această unitate sintetică nu poate fi însă alta decât cea a legăturii diversului unei *intuiții date în genere* într-o conștiință originară, dar, în conformitate cu categoriile, aplicată numai la *intuiția* noastră *sensibilă*. Prin urmare, orice sinteză, prin care însăși percepția

---

* Spațiul, reprezentat ca obiect (cum de fapt este necesar în geometrie), conține mai mult decât numai forma intuiției, anume *sinteza* într-o reprezentare *intuitivă* a diversului dat după forma sensibilității, astfel încât *forma intuiției* dă numai diversul, iar *intuiția formală* unitatea reprezentării. Această unitate o atribuisem în Estetică numai sensibilității, pentru a arăta că ea precede orice concept, deși presupune o sinteză care nu aparține simțurilor, dar care face posibile toate conceptele de spațiu și timp. Fiindcă prin această sinteză (prin faptul că intelectul determină sensibilitatea) spațiul și timpul sunt *date* mai întâi ca intuiții, unitatea acestei intuiții *a priori* aparține spațiului și timpului și nu conceptului intelectului (§24).

---

sine posibile. Dar de această conștiință, considerată ca o reprezentare transcendentală, identitatea numerică este inseparabilă, și ea este certă *a priori*, fiindcă nimic nu poate interveni în cunoaștere decât cu ajutorul acestei apercepții originare. Cum această identitate trebuie să intervină necesar în sinteza oricărui divers al fenomenelor, întrucât ea urmează să devină cunoaștere empirică, fenomenele sunt supuse unor condiții *a priori*, cu care sinteza lor (sinteza aprehensiunii) trebuie să fie universal conformă. Reprezentarea unei condiții generale, după care poate fi pus un anumit divers (prin urmare într-un mod identic), se numește o *regulă*, și se numește o *lege* când acest divers *trebuie* pus astfel. Toate fenomenele se află deci într-o legătură universală după legi necesare și,

devine posibilă, este supusă categoriilor și, pentru că experiența este cunoaștere prin percepții legate, categoriile sunt condiții ale posibilității experienței, și sunt deci valabile *a priori* și pentru toate obiectele experienței.

*
* *

Când deci din intuiția empirică a unei case, de exemplu, fac o percepție prin aprehensiunea diversului ei, *unitatea necesară* a spațiului și a intuiției sensibile externe în genere îmi servește de fundament și desenez oarecum forma acestei case în conformitate cu această unitate sintetică a diversului în spațiu. Dar tocmai aceeași unitate sintetică, dacă fac abstracție de forma spațiului, își are sediul în intelect și este categoria sintezei omogenului într-o intuiție în genere; cu alte cuvinte, categoria *cantității*, căreia deci acea sinteză a aprehensiunii, adică percepția, trebuie să-i fie pe de-a întregul conformă*.

* În acest fel se demonstrează că sinteza aprehensiunii, care este empirică, trebuie să fie în mod necesar în conformitate cu sinteza apercepției, care este intelectuală și cuprinsă total *a priori* în categorie. Este una și aceeași spontaneitate care, acolo sub numele de imaginație, aici sub acela de intelect, introduce legătura în diversul intuiției.

prin urmare, ele sunt într-o *afinitate transcendentală*, din care cea *empirică* nu este decât o simplă consecință.

Afirmația că natura urmează să se orienteze după principiul nostru subiectiv al apercepției, ba chiar că urmează să depindă de el în ce privește legitatea ei, pare desigur absurdă și stranie. Dar dacă ne gândim că această natură nu este în sine decât un ansamblu de fenomene, prin urmare că nu este un lucru în sine, ci numai o multitudine de reprezentări ale simțirii, atunci nu ne vom mira s-o vedem numai în facultatea radicală a întregii noastre cunoașteri, anume în apercepția transcendentală, în această unitate care singură îi permite să fie obiect al oricărei experiențe posibile, adică natură; și se va înțelege prin aceasta însăși că noi putem cunoaște această unitate *a priori*, prin urmare și ca necesară, lucru la care firește ar trebui să

Când (pentru a lua un alt exemplu) percep înghețarea apei, eu aprehendez două stări (a fluidității și a solidității) ca atare, care stau una față de alta într-o relație de timp. Dar în timp, pe care-l pun la baza fenomenului ca *intuiție* internă, eu îmi reprezint în mod necesar *unitatea* sintetică a diversului, fără care această relație nu ar putea fi dată într-o intuiție în mod determinat (din punctul de vedere al succesiunii). Această unitate sintetică, considerată ca fiind condiția *a priori* care-mi permite să leg diversul unei intuiții în genere și făcând abstracție de forma constantă a intuiției mele interne, adică de timp, este categoria de *cauză*, prin care, dacă o aplic la sensibilitatea mea, *determin tot ce se întâmplă în timp în genere din punctul de vedere al relației lui.* Aprehensiunea într-un eveniment de această specie și, prin urmare, acest eveniment însuși, în raport cu percepția posibilă, este deci supusă conceptului de *raport al efectelor și cauzelor*, și la fel în toate celelalte cazuri.

*
* *

Categoriile sunt concepte care prescriu legi *a priori* fenomenelor, prin urmare naturii considerată ca ansamblu al tuturor fenomenelor *(natura materialiter spectata)*. Fiindcă aceste categorii nu sunt derivate din natură și nu se orientează după ea ca după modelul lor (căci altfel

---

renunțăm, dacă ea ar fi dată în sine, independent de primele izvoare ale gândirii noastre. Căci atunci eu nu aș ști de unde ar trebui să luăm judecățile sintetice ale unei astfel de unități universale a naturii, fiindcă în acest caz ar trebui să le împrumutăm de la obiectele naturii însăși. Dar cum aceasta nu s-ar putea face decât empiric, atunci de aici nu ar putea fi scoasă altă unitate decât una contingentă, care însă e departe de a fi suficientă înlănțuirii necesare pe care o gândim, când o numim natură.

nu ar fi decât empirice), se pune întrebarea cum e de conceput că natura trebuie să se orienteze după ele, adică în ce fel pot ele determina *a priori* legătura diversului naturii, fără a o scoate din natură. Iată aiei soluția acestei enigme.

Privind acordul necesar al legilor fenomenelor naturii cu intelectul și cu forma lui *a priori*, cu alte cuvinte, cu facultatea lui de *a lega* diversul în genere, nu este cu nimic mai straniu decât acordul fenomenelor însele cu forma *a priori* a intuiției sensibile. Căci legile nu există în fenomene, după cum fenomenele nu există în sine; aceste legi nu există decât în raport cu subiectul, căruia fenomenele îi sunt inerente, întrucât are intelect, după cum fenomenele nu există decât în raport cu aceeași ființă, întrucât are simțuri. Lucrurile în sine ar fi în mod necesar conforme legii, chiar în afara unui intelect care să le cunoască. Dar fenomenele nu sunt decât reprezentări de lucruri, despre care nu știm ceea ce pot fi în sine. Ca simple reprezentări însă, ele nu sunt supuse nici unei alte legi de legătură decât aceleia pe care o prescrie facultatea care face legătura. Ceea ce leagă diversul intuiției sensibile este imaginația, care depinde de intelect în ce privește unitatea sintezei ei intelectuale, și de sensibilitate în ce privește diversitatea aprehensiunii. Cum de sinteza aprehensiunii depinde orice percepție posibilă, iar această sinteză empirică depinde ea însăși de sinteza transcendentală, deci de categorii, toate percepțiile posibile, prin urmare și tot ce poate

---

DEDUCȚIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secțiunea a treia

DESPRE RAPORTUL INTELECTULUI CU OBIECTE ÎN GENERE ȘI DESPRE POSIBILITATEA DE A LE CUNOAȘTE *A PRIORI*

Ceea ce am expus separat și în detaliu în secțiunea precedentă vom prezenta acum reunit și sistematic. Sunt trei izvoare subiective de cunoaștere pe care se întemeiază posibilitatea unei experiențe în genere și cunoașterea obiectelor acestei experiențe: *simțurile*, *imaginația* și *apercepția*; fiecare dintre ele poate fi considerată ca empirică — în

ajunge cândva la conștiința empirică, adică toate fenomenele naturii, trebuie să fie supuse, în ce privește legătura categoriilor, de care natura (considerată numai ca natură în genere) depinde ca de principiul originar al legității ei necesare (ca *natura formaliter spectata*). Dar facultatea intelectului pur de a prescrie *a priori* fenomenelor legi prin simple categorii nu ar putea prescrie mai multe legi decât cele pe care se întemeiază o *natură în genere*, considerată ca legitate a fenomenelor în spațiu și timp. Legi particulare privind fenomene empirice determinate *nu* pot fi *integral deduse* din categorii, deși toate le sunt supuse în ansamblu. Trebuie să se adauge ajutorul experienței pentru a învăța să cunoaștem aceste din urmă legi *în genere*; dar numai primele ne instruiesc *a priori* despre experiență în genere și despre ceea ce poate fi cunoscut ca un obiect al acestei experiențe.

§ 27. REZULTATUL ACESTEI DEDUCȚII A CONCEPTELOR INTELECTULUI

Noi nu putem *gândi* nici un obiect fără ajutorul categoriilor; noi nu putem *cunoaște* nici un obiect gândit fără ajutorul intuițiilor care corespund acestor concepte. Toate intuițiile noastre sunt sensibile, și această cunoaștere, întrucât obiectul ei îi este dat, este empirică. Dar cunoașterea empirică este experiență. Prin urmare, *nouă nu ne este*

---

aplicarea la fenomene date —, dar toate sunt și elemente sau fundamente *a priori* care fac posibilă însăși această folosire empirică. *Simțurile* prezintă fenomenele empiric în *percepție*; *imaginația*, în asociație (și reproducere); *apercepția*, *în conștiința empirică* a identității acestor reprezentări reproductive cu fenomenele, prin care au fost date, prin urmare în recognitie.

Dar la baza tuturor percepțiilor stă *a priori* intuiția pură (care pentru percepțiile considerate ca reprezentări este forma intuiției interne, timpul); la baza asociației, sinteza pură a imaginației și la cea a conștiinței empirice, apercepția pură, adică identitatea universală de sine în toate reprezentările posibile.

Dacă vrem să urmărim principiul intern al acestei legături a reprezentărilor până la acel punct în care toate trebuie să conveargă

*posibilă nici o cunoştinţă a priori decât exclusiv aceea despre obiectele experienţei posibile** .

Dar această cunoaştere, care e limitată numai la obiecte ale experienţei, nu este din această cauză împrumutată în totalitate de la experienţă, ci, în ce priveşte atât intuiţiile pure cât şi conceptele pure ale intelectului, ele sunt elemente ale cunoaşterii, care se găsesc în noi *a priori*. Nu există decât două căi pe care poate fi gândit un acord *necesar* al experienţei cu conceptele despre obiectele ei: sau experienţa face posibilă aceste concepte, sau aceste concepte fac posibilă experienţa. Prima explicaţie nu poate fi admisă cu privire la categorii (nici chiar cu privire la intuiţia sensibilă pură), căci ele sunt concepte *a priori*, deci independente de experienţă (afirmarea unei origini empirice ar fi un fel de *generatio aequivoca*). În consecinţă, nu rămâne decât cea de-a doua explicaţie (oarecum un sistem al e p i g e n e z e i

* Ca să nu ne izbim pripit de pretinsele consecinţe dăunătoare şi neliniştitoare ale acestei judecăţi, vreau să amintesc numai că în *gândire* categoriile nu sunt limitate de condiţiile intuiţiei noastre sensibile, ci au un câmp nelimitat şi că numai *cunoaşterea* a ceea ce gândim, determinarea obiectului, are nevoie de intuiţie; în absenţa acestei intuiţii, ideea despre obiect poate de altfel să aibă oricând consecinţele ei adevărate şi folositoare cu privire la *folosirea raţiunii* de către subiect; dar cum această folosire nu are totdeauna ca scop determinarea obiectului, prin urmare cunoaşterea, ci şi determinarea subiectului şi a voinţei lui, nu este încă locul să fie expusă aici.

pentru a dobândi abia aici unitatea cunoaşterii pentru o experienţă posibilă, trebuie să începem cu apercepţia pură. Toate intuiţiile nu sunt pentru noi nimic şi nu ne interesează câtuşi de puţin, dacă nu pot fi primite în conştiinţă, fie că ele pătrund în ea direct sau indirect, şi numai astfel este posibilă cunoaşterea. Noi suntem conştienţi *a priori* de identitatea universală, a noastră înşine, în raport cu toate reprezentările care pot aparţine vreodată cunoaşterii noastre, ca de o condiţie necesară a posibilităţii tuturor reprezentărilor (fiindcă ele nu reprezintă în mine ceva decât cu condiţia de a aparţine, cu toate celelalte, unei conştiinţe, prin urmare trebuie să poată fi cel puţin legate în ea). Acest principiu este ferm stabilit *a priori* şi poate fi numit *principiul transcendental al unităţii* întregului divers al reprezentărilor noastre (prin urmare şi al diversului intuiţiei). Unitatea diversului într-un

rațiunii pure), că anume categoriile cuprind din partea intelectului principiile posibilității oricărei experiențe în genere. Dar cum fac ele posibilă experiența și ce principii ale posibilității ei procură în aplicarea lor la fenomene va arăta mai pe larg capitolul următor, care tratează despre folosirea transcendentală a judecății.

Dacă cineva ar vrea să propună o cale intermediară între singurele două amintite, și anume categoriile nu ar fi nici prime principii *a priori gândite spontan* ale cunoașterii noastre, nici principii scoase din experiență, ci că ar fi dispoziții subiective de a gândi, sădite în noi o dată cu existența noastră, și care au fost întocmite de creatorul nostru în așa fel, încât folosirea lor să concorde exact cu legile naturii după care se desfășoară experiența (un fel de *sistem de preformație* al rațiunii pure), atunci (în afară de faptul că într-o asemenea ipoteză nu se vede nici un termen până la care am putea împinge supoziția unor dispoziții predeterminate pentru judecățile viitoare) ar fi decisiv, contra căii intermediare amintite, faptul că într-un asemenea caz categoriile ar fi lipsite de *necesitatea* care aparține esențial conceptului lor. Căci conceptul de cauză, de exemplu, care exprimă necesitatea unui efect sub o condiție presupusă, ar fi fals dacă nu s-ar întemeia decât pe o necesitate subiectivă arbitrară înnăscută nouă de a lega anumite reprezentări empirice după o astfel de regulă a raportului. Eu nu aș putea spune: efectul este legat cu cauza în obiect (adică necesar), ci numai:

---

subiect este sintetică, deci apercepția pură ne procură un principiu al unității sintetice a diversului în orice intuiție posibilă*.

---

* Să se dea atenție acestei judecăți, care este de o mare importanță. Toate reprezentările au o relație necesară cu o conștiință empirică *posibilă*, căci dacă nu ar avea-o și ar fi cu totul imposibil de a deveni conștienți de ele, aceasta ar însemna că ele nu există. Dar orice conștiință empirică are o relație necesară cu o conștiință transcendentală (care precede orice experiență particulară), adică cu conștiința de mine însumi, ca apercepția originară. Este deci absolut necesar ca în cunoașterea mea orice conștiință să se raporteze la o conștiință (de mine însumi). Aici este o unitate sintetică a diversului (conștiinței), care e cunoscută *a priori* și servește tocmai ca bază judecăților sintetice *a priori* care se raportează la gândirea pură, așa cum spațiul și timpul servesc ca bază judecăților care privesc forma simplei intuiții. Judecata sintetică: toate *conștiințele empirice* diverse trebuie să fie legate într-o singură conștiință de sine este principiul *absolut* prim și sintetic al gândirii noastre în genere. Dar nu trebuie să se piardă din vedere că simpla reprezentare *eu*, în raport cu toate celelalte (a căror unitate

eu sunt așa constituit încât nu pot gândi altfel această reprezentare decât astfel legată; aceasta este tocmai ce dorește mai mult scepticul; căci atunci orice cunoștință a noastră, obținută cu ajutorul pretinsei valabilități obiective a judecăților noastre, nu este decât pură aparență și nu ar lipsi nici oameni care nu ar mărturisi despre ei înșiși această necesitate subiectivă (care trebuie să fie simțită); cel puțin nu ne-am putea certa cu nimeni despre ceea ce se întemeiază numai pe modul cum este organizat subiectul lui.

SCURT REZUMAT AL ACESTEI DEDUCȚII

Ea constă în expunerea conceptelor pure ale intelectului (și, cu ele, a oricărei cunoașteri teoretice *a priori*), ca principii ale posibilității experienței, dar a experienței considerată ca *determinare* a fenomenelor în spațiu și în timp *în genere* —, în sfârșit, în derivarea acestei determinări din principiul unității *originare* sintetice a apercepției, ca formă a intelectului în raportul lui cu spațiul și timpul, aceste forme originare ale sensibilității.

* * *

Dar această unitate sintetică presupune o sinteză sau o include, și dacă prima trebuie să fie necesară *a priori*, atunci și cea din urmă trebuie să fie o sinteză *a priori*. Deci unitatea transcendentală a apercepției se raportează la sinteza pură a imaginației ca la o condiție *a priori* a posibilității oricărei compuneri a diversului într-o cunoaștere. Dar numai *sinteza productivă a imaginației* poate avea loc *a priori*, căci cea reproductivă se întemeiază pe condiții ale experienței. Principiul unității necesare a sintezei pure (productive) a imaginației, anterior apercepției,

colectivă ea o face posibilă), este conștiința transcendentală. Nu are nici o importanță aici că această reprezentare este clară (conștiință empirică) sau obscură și nici măcar realitatea ei nu interesează; dar posibilitatea formei logice a oricărei cunoașteri se întemeiază necesar pe raportul cu această apercepție *ca o facultate*.

Numai până aici am considerat necesară diviziunea în paragrafe, fiindcă aveam a face cu concepte elementare. Acum, când vrem să le ilustrăm folosirea, expunerea va putea să se dezvolte într-un lanț continuu, fără paragrafe.

ANALITICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea a doua

ANALITICA PRINCIPIILOR

Logica generală este construită pe un plan care concordă în totul cu clasificarea facultăților superioare ale cunoașterii. Acestea sunt: *intelectul, judecata* și *rațiunea*. Această doctrină tratează deci, în analitica ei, despre *concepte, judecăți* și *raționamente* exact în conformitate cu funcțiile și ordinea acestor facultăți ale simțirii care se concep sub denumirea largă de intelect în genere.

Cum logica pur formală face abstracție de orice conținut al cunoașterii (indiferent că e pură sau empirică) și nu se ocupă decât de forma gândirii în genere (a cunoștinței discursive), ea poate cuprinde, în

---

este deci principiul posibilității oricărei cunoașteri, îndeosebi a experienței.

Numim transcendentală sinteza diversului în imaginație când, fără a distinge intuițiile unele de altele, ea nu se raportează *a priori* la altceva decât la legarea diversului, și unitatea acestei sinteze se numește transcendentală, când cu privire la unitatea originară a apercepției ea este reprezentată ca fiind *a priori* necesară. Cum aceasta din urmă se află la baza posibilității oricărei cunoașteri, unitatea transcendentală a sintezei imaginației este forma pură a oricărei cunoașteri posibile și prin care toate obiectele unei experiențe posibile trebuie reprezentate *a priori*.

Unitatea apercepției cu privire la sinteza imaginației este *intelectul*, și aceeași unitate, cu privire la *sinteza transcendentală* a imaginației, este *intelectul pur*. În intelect sunt deci cunoștințe pure

partea ei analitică, și canonul pentru rațiune, pentru că forma acestei facultăți își are regula ei certă, care poate fi sesizată *a priori*, fără a se considera natura particulară a acestei cunoașteri aplicate aici prin simpla descompunere a acțiunilor rațiunii în momentele lor.

Logica transcendentală, fiind restrânsă la un conținut determinat, adică numai la cel al cunoștințelor pure *a priori*, nu o poate urma pe cea dintâi în această diviziune. Se vădește, în adevăr, că *folosirea transcendentală a rațiunii* nu este deloc obiectiv valabilă și, prin urmare, nu aparține *logicii adevărului*, adică analiticii, ci că ea, ca *logică a aparenței*, reclamă, sub numele de *dialectică* transcendentală, o parte specială a sistemului scolastic.

Intelectul și judecata își au deci canonul lor al folosirii obiectiv valabile, deci adevărate, în logica transcendentală și aparțin astfel părții analitice a acestei științe. Dar *rațiunea*, în încercările ei de a stabili ceva *a priori* despre obiecte și de a extinde cunoașterea dincolo de limitele experienței posibile, este cu totul *dialectică* și asertiunile ei iluzorii nu-și au nicidecum locul într-un canon ca acela pe care trebuie să-l cuprindă totuși analitica.

Analitica principiilor va fi deci numai un canon pentru *judecată*; ea o învață să aplice la fenomene conceptele intelectului, care cuprind condiția pentru reguli *a priori*. Din această cauză, luându-mi ca temă

---

a priori, care conțin unitatea necesară a sintezei pure a imaginației cu privire la toate fenomenele posibile. Acestea sunt *categoriile*, adică conceptele pure ale intelectului; prin urmare, facultatea de cunoaștere empirică a omului conține în mod necesar un intelect care se raportează la toate obiectele simțurilor, deși numai cu ajutorul intuiției și al sintezei ei prin imaginație, căruia deci îi sunt supuse toate fenomenele ca *data* pentru o experiență posibilă. Cum această raportare a fenomenelor la o experiență posibilă este și ea necesară (fiindcă fără ea nu am dobândi prin ele absolut nici o cunoaștere și, prin urmare, ele nu ne-ar interesa câtuși de puțin), urmează că intelectul pur este, cu ajutorul categoriilor, un principiu formal și sintetic al tuturor experiențelor și că fenomenele au un *raport necesar cu intelectul*.

principiile proprii ale intelectului, mă voi servi de denumirea de *doctrină a judecății*, ceea ce desemnează mai exact această treabă.

Introducere

DESPRE JUDECATA* TRANSCENDENTALĂ ÎN GENERE

Dacă se definește intelectul în genere ca facultate a regulilor, atunci judecata va fi facultatea de a se *subsuma* regulilor, adică de a distinge dacă ceva stă sau nu sub o regulă dată *(casus datae legis)*. Logica generală nu cuprinde prescripții pentru judecată și nici nu poate cuprinde. În adevăr, fiindcă *ea face abstracție de orice conținut al cunoștinței*, nu-i rămâne decât sarcina de a descompune analitic simpla formă a cunoștinței în concepte, judecăți și raționamente și de a stabili astfel regulile formale pentru întreaga folosire a intelectului. Dacă ar vrea să arate în general cum ar trebui să se subsumeze sub aceste reguli, adică să distingă dacă ceva stă sau nu sub ele, ea n-ar putea-o face decât

---

Vom expune acum înlănțuirea necesară a intelectului cu fenomenele prin intermediul categoriilor, pornind de jos în sus, adică de la ceea ce-i empiric. Primul lucru care ne este dat este fenomenul, care, dacă e unit cu conștiința, se numește percepție (fără raportul la o conștiință cel puțin posibilă, fenomenul nu ar putea deveni pentru noi niciodată un obiect al cunoașterii; nu ar fi deci pentru noi nimic, și fiindcă în sine însuși el nu are realitate obiectivă și nu există decât în cunoaștere, n-ar fi absolut nimic). Dar fiindcă orice fenomen conține un divers, prin urmare în simțire se găsesc diverse percepții diseminate și separate în sine, e necesară o legătură a lor pe care ele nu o pot avea în simțul însuși. Este deci în noi o facultate activă a sintezei acestui divers, pe care o numim imaginație, iar acțiunea exercitată de ea

* În textul original: „Urteilskraft" (Nota redacției).

tot cu ajutorul unei reguli. Iar această regulă, tocmai fiindcă este o regulă, ar reclama din nou o instrucție a judecății; și astfel se vădește că dacă intelectul este în adevăr apt de a fi instruit și înarmat cu reguli, judecata este un talent particular, care nu vrea nicidecum să fie instruit, ci numai exercitat. De aceea, judecata și este specificul așa-zisului bun-simț, a cărui lipsă nici o școală nu o poate înlocui; deși școala poate să ofere unui intelect mărginit reguli din belșug și să-i altoiască oarecum cunoașteri străine, totuși facultatea de a se servi exact de ele trebuie să aparțină elevului însuși, și nici o regulă ce i s-ar prescrie în acest scop nu este capabilă să-l apere contra abuzului pe care l-ar comite în lipsa unui astfel de dar natural*. De aceea, un medic, un judecător sau un om politic poate avea în cap multe reguli frumoase de patologie, de jurisprudență sau de politică, până la gradul în care ei înșiși să poată deveni dascăli profunzi în aceste domenii, și totuși să se înșele ușor în aplicarea acestor reguli, fie pentru că le lipsește judecata naturală (fără a le lipsi totuși intelectul) și, dacă pot

* Lipsa de judecată este propriu-zis ceea ce se numește prostie, și o astfel de infirmitate nu poate fi remediată. Un cap obtuz sau mărginit, căruia nu-i lipsește decât gradul convenabil de intelect și de concepte proprii acestuia, poate ajunge foarte bine prin instrucție chiar până la erudiție. Dar fiindcă de obicei, în acest caz, lipsește și judecata *(secunda Petri)*, nu este neobișnuit să întâlnești bărbați foarte instruiți care, în folosirea științei lor, lasă să se întrevadă deseori această deficiență iremediabilă.

---

nemijlocit în percepții o numesc aprehensiune*. Imaginația trebuie să aducă diversul intuiției într-o *imagine*; mai întâi, deci, trebuie să primească impresiile în activitatea ei, adică să le aprehendeze.

E însă clar că însăși această aprehensiune a diversului încă nu ar produce ea singură o imagine și un ansamblu de impresii, dacă nu ar exista un principiu subiectiv de a evoca o percepție, de la care simțirea trece la alta, la cea următoare, și de a reprezenta astfel serii întregi de

* Nici un psiholog n-a observat încă faptul că imaginația este un ingredient necesar al percepției. Aceasta se datorează, în parte, faptului că imaginația a fost restrânsă numai la reproduceri, în parte, credinței că simțurile nu ne-ar procura numai impresii, ci că le-ar și înlănțui și ar produce imagini ale obiectelor, pentru care, fără îndoială, pe lângă receptivitatea impresiilor, se cere ceva mai mult încă, anume o funcție a sintezei lor.

vedea în adevăr generalul *in abstracto*, ei nu pot distinge dacă un caz este cuprins *in concreto*, fie pentru că nu au fost exersați destul pentru această judecată prin exemple și treburi reale. Acesta și este unicul și marele folos al exemplelor: că face mai ageră judecata. Căci, în ce privesc exactitatea și precizia perspicacității inteligenței, ele de obicei mai curând dăunează, pentru că numai rareori satisfac adecvat condiția regulii (ca un *casus in terminis*) și, pe lângă aceasta, slăbesc deseori acea tensiune a intelectului necesară pentru a sesiza în toată suficiența lor regulile în generalitatea lor și independent de împrejurările particulare ale experienței, astfel încât sfârșesc prin a se obișnui să le folosească mai mult ca formule decât ca principii. Astfel, exemplele sunt cârjele judecății, de care acela căruia îi lipsește acest talent natural nu se poate dispensa niciodată.

Dar dacă *logica generală* nu poate da precepte judecății, lucrurile stau cu totul altfel cu *logica transcendentală*, atât de mult încât chiar pare că aceasta are sarcina proprie de a corecta și asigura judecata prin reguli determinate în folosirea intelectului pur. Căci, pentru a procura extinderea intelectului în domeniul cunoștințelor pure *a priori*, prin urmare ca doctrină, filosofia nu pare a fi deloc necesară, sau mai curând pare a fi rău aplicată, pentru că după toate încercările de până acum, nu s-a câștigat decât puțin teren sau chiar deloc; dar ca critică, pentru a preveni erorile judecății (*lapsus judicii*) în folosirea puținelor concepte

---

percepții, adică dacă nu ar exista o facultate reproductivă a imaginației, facultate care nici ea nu este deci decât numai empirică.

Dar fiindcă, dacă reprezentări s-ar reproduce unele pe altele, fără deosebire, așa cum s-au produs împreună la întâmplare, nu ar putea rezulta nici o înlănțuire determinată a lor, ci numai grămezi incoerente ale lor, prin urmare nici o cunoștință: reproducerea lor trebuie să aibă o regulă, conform căreia o reprezentare intră în legătură mai curând cu una decât cu alta în imaginație. Acest principiu subiectiv și *empiric* al reproducerii după reguli se numește *asociația* reprezentărilor.

Dar dacă această unitate a asociației n-ar avea și un principiu obiectiv, astfel încât să fie imposibil ca fenomenele să fie aprehendate de imaginație altfel decât în condiția unei unități sintetice posibile a acestei aprehensiuni, atunci ar fi ceva cu totul accidental ca fenomene să

pure ale intelectului pe care le avem, filosofia (deși în acest caz utilitatea ei este numai negativă) ni se oferă cu întreaga ei perspicacitate și cu întreaga ei abilitate de examinare.

Filosofia transcendentală are însă caracterul particular că, în afară de regulă (sau mai curând de condiția generală a regulilor), care este dată în conceptul pur al intelectului, poate indica totodată *a priori* cazul la care urmează să fie aplicată regula. Cauza superiorității pe care o are în această privință asupra tuturor celorlalte științe instructive (cu excepția matematicii) se află tocmai în aceea că ea tratează despre concepte care urmează să se raporteze *a priori* la obiectele lor; prin urmare, valabilitatea ei obiectivă nu poate fi demonstrată *a posteriori*, pentru că s-ar nesocoti astfel cu totul demnitatea lor, ci ea trebuie să expună totodată, cu ajutorul semnelor generale, dar suficiente, condițiile în care pot fi date obiecte în acord cu aceste concepte, căci în caz contrar ele ar fi fără orice conținut, prin urmare ar fi simple forme logice și nu concepte pure ale intelectului.

Această *doctrină transcendentală a judecății* va cuprinde deci două capitole, tratând, *primul*, despre condiția sensibilă, care singură permite să se folosească concepte pure ale intelectului, adică despre schematismul intelectului pur; *al doilea*, despre judecățile sintetice care decurg *a priori*, în aceste condiții, din concepte pure ale intelectului și se

---

se ordoneze într-o înlănțuire de cunoștințe omenești. Căci, deși am avea facultatea de a asocia percepții, ar rămâne totuși în sine cu totul indeterminat și contingent dacă ele ar fi și asociabile; și în cazul când n-ar fi, atunci ar fi posibilă o mulțime de percepții și chiar poate o întreagă sensibilitate, în care s-ar găsi multă conștiință empirică în simțirea mea, dar izolată și fără să aparțină unei conștiințe de mine însumi, ceea ce este însă imposibil. Căci numai prin faptul că atribui toate percepțiile unei conștiințe (apercepției originare) pot eu spune despre toate percepțiile că sunt conștient de ele. Trebuie să fie deci un principiu obiectiv, adică sesizabil *a priori*, anterior tuturor legilor empirice ale imaginației, principiu pe care se întemeiază posibilitatea, ba chiar necesitatea unei legi care se extinde la toate fenomenele și care constă în a le considera anume pe toate ca astfel de date ale simțurilor

află *a priori* la baza tuturor celorlalte cunoștințe, adică despre principiile intelectului pur.

DOCTRINA TRANSCENDENTĂ A JUDECĂȚII (sau ANALITICA PRINCIPIILOR)

Capitolul întâi

DESPRE SCHEMATISMUL CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

În toate subsumpțiunile unui obiect sub un concept, reprezentarea celui dintâi trebuie să fie *omogenă* cu reprezentarea celui din urmă, adică conceptul trebuie să cuprindă ceea ce e reprezentat în obiectul subsumabil, căci tocmai aceasta înseamnă expresia: un obiect este cuprins *sub* un concept. Astfel, conceptul empiric de *farfurie* are omogenitate cu conceptul pur geometric de *cerc*, întrucât rotunjimea, care este gândită în cel dintâi, se lasă intuită în cel din urmă.

Dar conceptele pure ale intelectului sunt, în comparație cu intuițiile empirice (ba chiar, în genere, cu cele sensibile), cu totul *eterogene* și nu pot fi niciodată găsite în vreo intuiție. Cum este deci

---

care sunt asociabile în sine și supuse regulilor universale ale unei legături totale în reproducere. Eu numesc *afinitatea* fenomenelor acest principiu obiectiv al întregii asociații a fenomenelor. Dar nu-l putem găsi nicăieri altundeva decât în principiul unității apercepției cu privire la toate cunoștințele care trebuie să-mi aparțină. După acest principiu, absolut toate fenomenele trebuie să intre în simțire sau să fie aprehendate astfel, încât să concorde cu unitatea apercepției, ceea ce ar fi imposibil fără o unitate sintetică în înlănțuirea lor, care, prin urmare, este și obiectiv necesară.

Unitatea obiectivă a oricărei conștiințe (empirice) într-o conștiință (aceea a apercepției originare) este deci condiția necesară a oricărei percepții posibile, și afinitatea apropiată sau îndepărtată a

posibilă *subsumpțiunea* acestor intuiții sub aceste concepte și, prin urmare, *aplicarea* categoriei la fenomene, pentru că nimeni totuși nu va spune că o cutare categorie, de exemplu cauzalitatea, poate fi intuită și prin simțuri și că este cuprinsă în fenomen? Această întrebare atât de naturală și de importantă este propriu-zis cauza care face necesară o doctrină transcendentală a judecății, pentru a arăta anume cum *concepte pure ale intelectului* pot fi aplicate la fenomene în genere. În toate celelalte științe, în care conceptele prin care obiectul e gândit în mod general nu sunt atât de esențial diferite de conceptele care-l reprezintă *in concreto*, astfel cum e dat, este inutil să se dea o explicație particulară cu privire la aplicarea conceptelor la obiect.

E clar că trebuie să existe un al treilea termen care să fie omogen, pe de o parte, cu categoria, pe de altă parte, cu fenomenul, și care să facă posibilă aplicarea celei dintâi la cel din urmă. Această reprezentare intermediară trebuie să fie pură (fără nimic empiric) și totuși pe de o parte *intelectuală*, pe de altă parte *sensibilă*. O astfel de reprezentare este *schema transcendentală*.

Conceptul intelectului cuprinde unitatea sintetică pură a diversului în genere. Timpul, ca condiție formală a diversului simțului intern, prin urmare a legăturii tuturor reprezentărilor, cuprinde un divers *a priori* în intuiția pură. O determinare transcendentală de timp este omogenă cu *categoria* (care îi constituie unitatea) într-atât, întrucât ea e *generală* și

---

tuturor fenomenelor este o urmare necesară a unei sinteze în imaginație care este întemeiată *a priori* pe reguli.

Imaginația este deci și ea o facultate a unei sinteze *a priori*, din care cauză noi îi dăm numele de imaginație productivă, și întrucât cu privire la tot diversul fenomenului nu are alt scop decât unitatea necesară în sinteza acestui fenomen, ea poate fi numită funcția transcendentală a imaginației. Este de aceea fără îndoială straniu, dar din cele precedente totuși evident, că numai cu ajutorul acestei funcții transcendentale a imaginației devine posibilă afinitatea fenomenelor, cu ea asociația, și prin aceasta din urmă, în sfârșit, reproducerea după legi, prin urmare experiența însăși: fiindcă fără ea nici un concept despre obiecte nu s-ar uni într-o experiență.

Căci eul fix și permanent (al apercepției pure) constituie corelatul

se întemeiază pe o regulă *a priori*. Dar, pe de altă parte, ea este omogenă cu *fenomenul* într-atât, întrucât *timpul* e cuprins în orice reprezentare empirică a diversului. O aplicare a categoriei la fenomene va fi deci posibilă cu ajutorul determinării transcendentale de timp, și această determinare, ca schemă a conceptelor intelectului, mediază subsumpțiunea fenomenelor sub categorie.

După ceea ce a fost dovedit în deducția categoriilor, sper că nimeni nu va ezita să se decidă în problema dacă aceste concepte pure ale intelectului sunt numai de folosire empirică sau dacă este și transcendentală, adică dacă aceste concepte se raportează *a priori* exclusiv la fenomene, ca condiții ale unei experiențe posibile, sau dacă ele pot fi extinse, ca condiții ale posibilității lucrurilor în genere, la obiecte în sine (fără vreo restricție la sensibilitatea noastră). Am văzut în adevăr că conceptele sunt cu totul imposibile și nu pot avea vreun sens, dacă nu le este dat, fie lor însele, fie cel puțin elementelor din care se compun ele, un obiect, că, prin urmare, ele nu se pot raporta nicidecum la lucruri în sine (fără a considera dacă și cum ne pot fi ele date); am văzut apoi că singurul mod cum ne sunt date obiectele este o modificare a sensibilității noastre; am văzut, în sfârșit, că conceptele pure *a priori* trebuie să mai cuprindă *a priori*, în afară de funcția pe care o îndeplinește intelectul în categorie, condiții formale ale sensibilității (mai ales ale simțului intern), care includ condiția generală în care

---

tuturor reprezentărilor noastre numai întrucât este posibil să devenim conștienți de ele, și întreaga conștiință aparține unei apercepții pure atotcuprinzătoare, astfel precum întreaga intuiție sensibilă aparține, ca reprezentare, unei intuiții interne pure, anume timpului. Această apercepție este deci aceea care trebuie să se adauge la imaginația pură, pentru a face funcția ei intelectuală. Căci, în ea însăși, sinteza imaginației, deși exercitată *a priori*, este totuși totdeauna sensibilă, deoarece ea nu leagă diversul decât așa cum *apare* în intuiție, de exemplu figura unui triunghi. Dar prin raportul diversului cu unitatea apercepției pot fi produse concepte care aparțin intelectului, însă numai cu ajutorul imaginației raportată la intuiția sensibilă.

Avem deci o imaginație pură, ca o facultate fundamentală a sufletului omenesc, care stă *a priori* la baza oricărei cunoașteri. Cu

numai categoria poate fi aplicată la un obiect oarecare. Această condiție formală și pură a sensibilității, la care este restrâns în folosirea lui conceptul de intelect, vom numi-o *schema* acestui concept al intelectului, iar metoda pe care o urmează intelectul cu privire la aceste scheme o vom numi *schematismul* intelectului pur.

Schema nu este totdeauna în sine decât un produs al imaginației, dar întrucât sinteza celei din urmă n-are ca scop o intuiție particulară, ci numai unitatea în determinarea sensibilității, schema trebuie distinsă totuși de imagine. Astfel, dacă pun unele după altele cinci puncte.....am o imagine a numărului cinci. Din contra, când nu fac decât să gândesc un număr în genere, care poate fi cinci sau o sută, această gândire e mai mult reprezentarea unei metode de a reda într-o imagine, în conformitate cu un concept, o multitudine (de exemplu, o mie) decât această imagine însăși pe care eu, în cazul din urmă, cu greu aș putea-o cuprinde cu privirea și compara-o cu conceptul. Această reprezentare despre un procedeu general al imaginației de a procura unui concept imaginea lui eu o numesc schema acestui concept.

În realitate, la baza conceptelor noastre sensibile pure nu stau imagini ale obiectelor, ci scheme. Nu există imagine a unui triunghi care să poată fi vreodată adecvată conceptului de triunghi. Căci ea nu ar atinge generalitatea conceptului, care face ca acesta să fie valabil pentru toate triunghiurile, dreptunghiulare sau scalene etc., ci ar fi restrânse

---

ajutorul acestei facultăți punem în legătură diversul intuiției, pe de o parte, cu condiția unității necesare a apercepției pure, pe de altă parte. Ambii termeni extremi, adică sensibilitatea și intelectul, trebuie să se acorde necesar cu ajutorul acestei funcții transcendentale a imaginației; pentru că altfel ambele ar da fără îndoială fenomene, dar nu ar da obiecte ale unei cunoașteri empirice, prin urmare nici experiență. Experiența reală, care constă din aprehensiunea, asociația (reproducerea), în sfârșit recognoscerea fenomenelor, conține în această recunoaștere ultimă și supremă (a elementelor pur empirice ale experienței) concepte care fac posibilă unitatea formală a experienței și, cu ea, întreaga valabilitate obiectivă (adevărul) a cunoașterii empirice. Aceste principii ale recogniției diversului, întrucât nu privesc *decât forma unei experiențe în genere*, sunt *categoriile*. Pe ele se

totdeauna numai la o parte a acestei sfere. Schema triunghiului nu poate exista nicăieri altundeva decât în gândire și semnifică o regulă a sintezei imaginației cu privire la figuri pure în spațiu. Mai puțin încă atinge vreodată conceptul empiric un obiect al experienței sau o imagine a acestui obiect, dar acesta se raportează totdeauna nemijlocit la schema imaginației ca la o regulă care servește să determine intuiția noastră în conformitate cu un anumit concept general. Conceptul de câine semnifică o regulă după care imaginația mea poate reprezenta în mod general figura unui anumit animal patruped, fără a fi redusă la vreo figură particulară, unică, pe care mi-o oferă experiența sau chiar la fiecare imagine posibilă pe care o pot reprezenta *in concreto*. Acest schematism al intelectului nostru cu privire la fenomene și simpla lor formă este o artă ascunsă în adâncimile sufletului omenesc, al cărui adevărat mecanism cu greu îl vom putea smulge vreodată naturii și să-i dezvăluim secretul. Numai atât putem spune: că *imaginea* este un produs al facultății empirice a imaginației productive și că *schema* conceptelor sensibile (ca ale figurilor în spațiu) este un produs și oarecum o monogramă a imaginației pure *a priori* prin care și după care imaginile sunt mai întâi posibile, dar care trebuie legate cu conceptul totdeauna numai cu ajutorul schemei pe care ele o indică și căreia nu-i sunt în ele

---

întemeiază deci întreaga unitate formală în sinteza imaginației, și cu ajutorul acestei unități, unitatea întregii lor folosiri empirice (în recogniție, reproducere, asociație, aprehensiune), coborând până la fenomene, pentru că numai cu ajutorul acestor elemente ale cunoașterii pot aparține în genere conștiinței noastre, prin urmare nouă înșine.

Noi înșine suntem deci aceia care introducem ordinea și regularitatea în fenomenele pe care le numim *natură* și nu am putea-o găsi în ele dacă noi sau natura simțirii noastre nu le-ar fi pus originar în ele. Căci această unitate a naturii trebuie să fie o unitate necesară, adică certă *a priori* a legăturii fenomenelor. Dar cum am putea efectua *a priori* o unitate sintetică, dacă izvoarele originare ale cunoașterii simțirii noastre nu ar cuprinde *a priori* principii subiective ale unei astfel de unități și dacă aceste condiții subiective nu ar fi în același timp valabile

însele pe de-a întregul adecvate. Dimpotrivă, schema unui concept pur al intelectului este ceva care nu poate fi redus la nici o imagine, ci este numai sinteza pură în conformitate cu o regulă a unității după concepte în genere, regulă care exprimă categoria, și este un produs transcendental al imaginației, care privește determinarea simțului intern în genere după condițiile formei lui (ale timpului) cu privire la toate reprezentările, întrucât acestea trebuie să se înlănțuie *a priori* într-un concept, conform cu unitatea apercepției.

Fără a ne opri acum la o analiză seacă și plictisitoare a ceea ce se cere în genere pentru schemele transcendentale ale conceptelor pure ale intelectului, preferăm să le expunem după ordinea categoriilor și în legătură cu ele.

Imaginea pură a tuturor mărimilor *(quantorum)* pentru simțul extern este spațiul; iar a tuturor obiectelor simțurilor în genere este timpul. Dar *schema* pură a *cantității (quantitatis)*, considerată ca concept al intelectului, este *numărul*, care este o reprezentare ce îmbrățișează adițiunea succesivă de unitate la unitate (omogenă). Astfel, numărul nu este altceva decât unitatea sintezei diversului unei intuiții omogene în genere, prin faptul că eu produc timpul însuși în aprehensiunea intuiției.

Realitatea este, în conceptul pur al intelectului, ceea ce corespunde unei senzații în genere, prin urmare, ceva al cărui concept indică în sine

---

obiectiv, ele fiind principiile posibilității de a cunoaște în genere un obiect în experiență.

Am definit mai sus *intelectul* în diferite feluri: ca o spontaneitate a cunoașterii (în opoziție cu receptivitatea sensibilității), ca o facultate de a gândi sau și ca facultate de a forma concepte sau și judecăți, definiții care, privite mai îndeaproape, sunt identice. Acum îl putem caracteriza ca *facultate a regulilor*. Acest caracter este mai fecund și se apropie mai mult de esența lui. Sensibilitatea ne dă forme (ale intuiției), iar intelectul reguli. Acesta este totdeauna interesat să cerceteze fenomenele cu intenția de a găsi în ele o regulă oarecare. Regulile, întrucât sunt obiective (prin urmare, aparținând necesar cunoașterii obiectului), se numesc legi. Deși cu ajutorul experienței noi ajungem să cunoaștem multe legi, totuși acestea nu sunt decât determinări

o existență (în timp); negarea este ceva al cărui concept reprezintă o nonexistență (în timp). Opoziția acestora are loc deci în distingerea aceluiași timp, ca un timp plin sau vid. Fiindcă timpul nu este decât forma intuiției, prin urmare a obiectelor ca fenomene, ceea ce corespunde în acestea senzației este materia transcendentală a tuturor obiectelor ca lucruri în sine (reitatea, realitatea). Fiecare senzație are un grad sau o cantitate prin care poate umple mai mult sau mai puțin același timp, adică simțul intern cu privire la aceeași reprezentare a unui obiect, până când se reduce la nimic (0 = *negatio*). De aceea, este un raport și o înlănțuire sau mai curând o trecere de la realitate la negare, care face reprezentabilă orice realitate ca pe un cuantum; și schema unei realități ca o cantitate a ceva, întrucât acest ceva umple timpul, este tocmai această producere continuă și uniformă a realității în timp, în care se descinde în timp de la senzație, care are un anumit grad, până la dispariția ei, sau în care se urcă treptat de la negarea senzației la cantitatea aceleiași senzații.

Schema substanței este permanența realului în timp, adică reprezentarea lui ca substrat al determinării empirice de timp în genere, substrat care rămâne astfel, pe când tot restul se schimbă. (Timpul nu se

---

particulare ale unor legi și mai înalte, dintre care cele mai înalte (cărora le sunt supuse toate celelalte) provin *a priori* din intelectul însuși; ele nu sunt derivate din experiență, ci, dimpotrivă, trebuie să procure fenomenelor legitatea lor și tocmai prin aceasta să facă posibilă experiența. Intelectul nu este deci numai o facultate de a-și face reguli prin compararea fenomenelor; el însuși este o legislație pentru natură, adică fără intelect nu ar exista nicăieri natură, adică unitatea sintetică a diversului fenomenelor după reguli; căci fenomenele ca atare nu pot avea loc în afară de noi, ci există numai în sensibilitatea noastră. Dar natura, ca obiect al cunoașterii într-o experiență, cu tot ce poate conține, este posibilă numai în unitatea apercepției. Unitatea apercepției este însă principiul transcendental al legității necesare a tuturor fenomenelor într-o experiență. Aceeași unitate a apercepției cu

scurge, ci în el se scurge existența a ceea ce se schimbă. Timpului deci, care el însuși este imuabil și fix, îi corespunde în fenomen imuabilul din existență, adică substanța, și numai în ea pot fi determinate succesiunea și simultaneitatea fenomenelor în raport cu timpul.)

Schema cauzei și a cauzalității unui obiect în genere este realul, căruia, dacă e pus arbitrar, îi urmează totdeauna altceva. Ea constă deci în succesiunea diversului, întrucât această succesiune e supusă unei reguli.

Schema comunității (acțiunii reciproce) sau a cauzalității reciproce a substanțelor în raport cu accidentele lor este simultaneitatea determinărilor uneia cu acelea ale altora după o regulă generală.

Schema posibilității este acordul sintezei a diferite reprezentări cu condițiile timpului în genere (că, de exemplu, contrariile nu pot exista într-un lucru în același timp, ci numai unul după altul), deci determinarea reprezentării unui lucru în raport cu un timp oarecare.

Schema realității este existența într-un timp determinat.

Schema necesității este existența unui obiect în orice timp.

Se văd deci din toate acestea ce conține și ce face reprezentabilă schema fiecărei categorii: cea a cantității, producerea (sinteza) timpului însuși în aprehensiunea succesivă a unui obiect; schema calității, sinteza senzației (percepției) cu reprezentarea timpului sau faptul de a umple timpul; cea a relației, raportul percepțiilor între ele în orice timp

---

privire la diversul de reprezentări (anume de a-l determina plecând de la una singură) este regula, iar facultatea acestor reguli este intelectul. Toate fenomenele se află deci ca experiențe posibile *a priori* în intelect și primesc posibilitatea lor formală de la el, tot așa cum, ca simple intuiții, ele se află în sensibilitate și nu sunt posibile, în ce privește forma, decât prin ea.

Pe cât de exagerat și de absurd pare deci să se spună că intelectul este însuși izvorul legilor naturii, deci al unității formale a naturii, pe atât de exactă și corespunzătoare obiectului, anume experienței, este totuși o astfel de afirmație. Într-adevăr, legile empirice, ca atare, nu-și pot deriva nicidecum originea lor din intelectul pur, după cum diversitatea incomensurabilă a fenomenelor nu poate fi concepută suficient din forma pură a intuiției sensibile. Dar toate legile empirice

(adică după o regulă a determinării de timp); în sfârșit, schema modalității și a categoriilor ei, timpul însuși, ca corelat al actului de a determina dacă și cum un obiect aparține timpului. Schemele nu sunt deci altceva decât *determinări de timp a priori* după reguli, și aceste determinări se raportează, după ordinea categoriilor, la *seria timpului*, la *conținutul timpului*, la *ordinea timpului*, în sfârșit, la *ansamblul timpului* în raport cu toate obiectele posibile.

De aici rezultă că schematismul intelectului, efectuat de sinteza transcendentală a imaginației, nu tinde la nimic altceva decât la unitatea oricărui divers al intuiției în simțul intern și astfel, indirect, la unitatea apercepției ca funcție care corespunde simțului intern (unei receptivități). Schemele conceptelor pure ale intelectului sunt deci adevăratele și unicele condiții pentru a procura acestor concepte o raportare la obiecte, prin urmare o *semnificație*. Categoriile nu au în definitiv altă folosire decât una empirică posibilă, pentru că ele servesc numai pentru a supune fenomenele regulilor generale ale sintezei, cu ajutorul principiilor unei unități necesare *a priori* (din cauza unirii necesare a oricărei conștiințe într-o apercepție originară) și pentru a le face astfel proprii spre a forma o legătură universală într-o experiență.

În ansamblul oricărei experiențe posibile se află toate cunoașterile noastre, și în raportul general la această experiență constă

---

nu sunt decât determinări particulare ale legilor pure ale intelectului, sub care și după a căror normă cele dintâi sunt abia posibile, și fenomenele primesc o formă legală, după cum și toate fenomenele, în ciuda diversității formei lor empirice, trebuie totuși să fie totdeauna conforme condițiilor formei pure a sensibilității.

Intelectul pur este deci, în categorii, legea unității sintetice a tuturor fenomenelor și prin aceasta el face posibilă, în primul rând și originar, experiența în ce privește forma ei. În deducția transcendentală a categoriilor nu am avut altceva de făcut decât să facem inteligibil acest raport al intelectului cu sensibilitatea și, cu ajutorul ei, cu toate obiectele experienței, prin urmare valabilitatea obiectivă a conceptelor lui pure *a priori*, și să stabilim astfel originea și adevărul lor.

adevărul transcendental, care precede orice adevăr empiric și îl face posibil.

Dar bate totuși la ochi faptul că deși schemele sensibilității realizează mai întâi categoriile, ele le și restrâng totuși, adică le limitează la condiții care se află în afara intelectului (anume în sensibilitate). De aceea, schema este propriu-zis numai fenomen sau conceptul sensibil al unui obiect, întrucât concordă cu categoria. (N u m e r u s *est quantitas phaenomenon*, s e n s a t i o *realitas phaenomenon*, c o n s t a n s *et perdurabile rerum substantia phaenomenon* — a e t e r n i t a s, *necessitas phaenomenon* etc.) Dacă eliminăm o condiție restrictivă, noi amplificăm, pare-se, conceptul restrâns mai înainte; astfel categoriile considerate în sensul lor pur și indiferent de toate condițiile sensibilității ar trebui să fie valabile pentru lucruri în genere *așa cum sunt*, în timp ce schemele lor nu le reprezintă decât așa *cum apar*; categoriile ar trebui deci să aibă un sens independent de toate schemele și mult mai extins. În realitate, conceptelor pure ale intelectului le rămâne negreșit, și după ce se face abstracție de orice condiții sensibile, un sens, dar numai logic, acela al simplei unități a reprezentărilor, cărora însă nu le poate fi dat nici un obiect, prin urmare și nici o semnificație care să poată procura

---

IDEE SUMARĂ A EXACTITĂȚII ȘI A SINGUREI POSIBILITĂȚI A ACESTEI DEDUCȚII A CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Dacă obiectele, cu care are a face cunoașterea noastră, ar fi lucruri în sine, noi nu am putea avea despre ele concepte *a priori*. Căci de unde le-am putea lua? Dacă le-am lua de la obiect (fără a mai cerceta aici cum acest obiect ne-ar putea deveni cunoscut), conceptele noastre ar fi pur empirice și nu concepte *a priori*. Dacă le-am lua din noi înșine, atunci ceea ce este numai în noi nu ar putea determina natura unui obiect diferit de reprezentările noastre, adică ar putea fi un principiu care să ne facă a admite că trebuie să existe un lucru căruia să-i convină ceea ce avem noi în gândire, și de ce să nu considerăm toate aceste reprezentări mai

un concept despre obiect. Astfel, substanța, de exemplu, dacă am lăsa la o parte determinarea sensibilă a permanenței, nu ar însemna mai mult decât un ceva ce poate fi gândit ca subiect (fără a fi predicat al vreunui altceva). Din această reprezentare eu nu pot face nimic, pentru că ea nu-mi indică ce determinări trebuie să posede lucrul, pentru a merita titlul de subiect prim. Astfel, categoriile fără scheme nu sunt decât funcții ale intelectului cu privire la concepte, dar nu reprezintă nici un obiect. Semnificația lor le vine de la sensibilitate, care realizează intelectul, în timp ce îl restrânge totodată.

DOCTRINA TRANSCENDENTALĂ A JUDECĂȚII (sau ANALITICA PRINCIPIILOR)

Capitolul al doilea

SISTEMUL TUTUROR PRINCIPIILOR INTELECTULUI PUR

În capitolul precedent am examinat facultatea transcendentală a judecății numai din punctul de vedere al condițiilor generale care o autorizează să aplice, ea singură, la judecăți sintetice concepte pure ale

---

curând ca fiind vide. Din contra, dacă nu avem a face pretutindeni decât cu fenomene, atunci nu e numai posibil, ci e chiar necesar ca anumite concepte *a priori* să preceadă cunoașterea empirică a obiectelor. Căci, ca fenomene, ele constituie un obiect care este numai în noi, fiindcă o simplă modificare a sensibilității noastre nu se întâlnește în afara noastră. Această reprezentare însăși, că toate aceste fenomene — prin urmare toate obiectele cu care nu putem ocupa — sunt total în mine, adică sunt determinări ale eului meu identic, exprimă ca necesară o unitate totală a acestor determinări în una și aceeași percepție. Dar în această unitate a conștiinței posibile constă și forma oricărei cunoașteri a obiectelor (prin care diversul este gândit ca aparținând unui singur obiect). Deci modul cum diversul reprezentării sensibile (intuiția) aparține unei conștiințe precede orice cunoaștere a obiectului, ca fiind

intelectului. Acum sarcina noastră este să expunem în legătură sistematică judecățile pe care le produce intelectul cu adevărat *a priori* sub această precauție critică; în acest scop, tabelul nostru al categoriilor trebuie să ne dea fără îndoială un îndreptar natural și sigur. Căci tocmai raportul acestor categorii la o experiență posibilă trebuie să constituie orice cunoaștere pură *a priori* a intelectului și a căror relație cu sensibilitatea în genere va expune chiar de aceea integral și în formă de sistem toate principiile transcendentale ale folosirii intelectului.

Principiile *a priori* poartă acest nume nu numai fiindcă conțin în ele fundamentele altor judecăți, ci și pentru că ele însele nu sunt întemeiate pe cunoștințe mai înalte și mai generale. Această însușire nu le dispensează totuși totdeauna de o dovadă. Căci, deși această dovadă nu ar putea fi dusă mai departe obiectiv, ci mai curând orice cunoaștere a obiectului ei îi servește de fundament, aceasta nu împiedică totuși ca să nu fie posibil, ba chiar necesar, de a produce o dovadă din izvoarele subiective ale posibilității unei cunoașteri a obiectului în genere, fiindcă altfel principiul și-ar atrage asupră-și grava bănuială de a nu fi decât o afirmație obținută pe ascuns și ilicit.

În al doilea rând, ne vom mărgini numai la acele principii care se raportează la categorii. Principiile Esteticii transcendentale, după care spațiul și timpul sunt condițiile posibilității tuturor lucrurilor ca fenomene, tot astfel restrângerea acestor principii, anume că ele nu pot

---

forma ei intelectuală, și constituie chiar o cunoștință formală *a priori* a tuturor obiectelor în genere, întrucât sunt gândite (categorii). Sinteza acestor obiecte cu ajutorul imaginației pure, unitatea tuturor reprezentărilor cu privire la apercepția originară, precede orice cunoaștere empirică. Concepte pure ale intelectului sunt deci *a priori* posibile, ba chiar, în raport cu experiența, necesare, numai fiindcă cunoașterea noastră nu are a face decât cu fenomene a căror posibilitate se află în noi, a căror legătură și unitate (în reprezentarea unui obiect) se găsește numai în noi, prin urmare trebuie să preceadă orice experiență și să și-o facă în primul rând posibilă în ce privește forma. Și după acest principiu, singurul posibil între toate, a fost călăuzită și deducția noastră a categoriilor.

fi raportate la obiecte în sine, nu intră deci în câmpul trasat cercetării noastre. Tot astfel, principiile matematice nu fac parte din acest sistem, fiindcă ele nu sunt scoase decât din intuiție, și nu din conceptul pur al intelectului; totuși, fiindcă ele sunt judecăți sintetice *a priori*, posibilitatea lor își va găsi în mod necesar locul aici, fără îndoială nu pentru a li se demonstra exactitatea și certitudinea apodictică, un lucru de care nu au deloc nevoie, ci numai pentru a face inteligibilă și a deduce posibilitatea unor astfel de cunoștințe evidente *a priori*.

Va trebui să vorbim însă și despre principiul judecăților analitice, și anume în opoziție cu acela al judecăților sintetice, cu care ne ocupăm propriu-zis, fiindcă tocmai această opoziție scutește teoria judecăților sintetice de orice interpretare greșită și îi expune clar natura particulară.

SISTEMUL PRINCIPIILOR INTELECTULUI PUR

Secțiunea întâi

DESPRE PRINCIPIUL SUPREM AL TUTUROR JUDECĂȚILOR ANALITICE

Oricare ar fi conținutul cunoștinței noastre și oricum s-ar raporta ea la obiect, totuși condiția generală, deși numai negativă, a tuturor judecăților noastre în genere este ca ele să nu se contrazică pe ele însele; în caz contrar, aceste judecăți nu sunt în ele însele (și fără să se raporteze la obiect) nimic. Dar, chiar dacă în judecata noastră nu este nici o contradicție, ea poate lega totuși concepte într-un mod contrar aceluia pe care-l comportă obiectul, sau chiar fără a ne fi dat vreun principiu, nici *a priori*, nici *a posteriori*, care să justifice o astfel de judecată; și astfel o judecată, deși lipsită de orice contradicție internă, poate fi sau falsă, sau fără fundament.

Judecata: nici unui lucru nu-i revine un predicat care-l contrazice se numește principiul contradicției și e un criteriu universal, deși numai negativ, al oricărui adevăr; dar acest principiu aparține numai logicii, fiindcă el este valabil pentru cunoștințe considerate numai ca cunoștințe

în genere, independent de conținutul lor, și spune că contradicția le distruge și le suprimă cu totul.

Dar acest principiu poate fi folosit totuși și pozitiv, adică nu numai pentru a respinge falsitatea și eroarea (întrucât se bazează pe contradicție), ci și pentru a cunoaște adevărul. Dacă *judecata este analitică*, fie că e negativă sau afirmativă, adevărul ei trebuie totdeauna să poată fi recunoscut suficient după principiul contradicției. Căci se va nega totdeauna în mod corect contrariul a ceea ce va fi fost deja pus sau gândit ca concept în cunoașterea obiectului, în timp ce conceptul însuși va trebui în mod necesar să fie afirmat despre acest obiect, deoarece contrariul acestui concept ar fi în contradicție cu obiectul.

Trebuie deci să recunoaștem că *principiul contradicției* e valabil ca *principiu universal și cu totul suficient al oricărei cunoștințe analitice;* dar autoritatea și utilitatea principiului, ca criteriu suficient al adevărului, nu se întind mai departe. Faptul că nici o cunoștință nu-i poate fi contrară fără a se anula pe ea însăși face din acest principiu desigur o *conditio sine qua non*, dar nu un principiu determinant al adevărului cunoștinței noastre. Cum noi ne vom ocupa propriu-zis numai cu partea sintetică a cunoștinței noastre, vom veghea fără îndoială totdeauna să nu acționăm niciodată contra acestui principiu inviolabil, dar nu vom putea aștepta niciodată de la el vreo lămurire cu privire la adevărul acestei specii de cunoștințe.

Dar există totuși o formulă a acestui principiu celebru, deși golit de orice conținut și numai formal, care cuprinde o sinteză, strecurată în ea din imprudență și în mod cu totul inutil. Această formulă spune: e imposibil ca ceva să fie și să nu fie *în același timp*. Afară de faptul că aici a fost adăugată de prisos certitudinea apodictică (prin cuvântul imposibil), care trebuie să se înțeleagă de la sine în virtutea principiului, acest principiu este afectat de condiția timpului; el spune oarecum: un lucru = *A*, care este ceva = *B*, nu poate fi în același timp *nonB*; dar el poate fi foarte bine și unul, și altul (atât *B* cât și *nonB*) succesiv. De exemplu, un om care e tânăr nu poate fi în același timp bătrân; dar același om poate foarte bine să fie într-un timp tânăr, în alt timp să nu fie tânăr, adică să fie bătrân.

Principiul contradicției ca principiu pur logic nu trebuie să-și limiteze câtuși de puțin enunțurile lui la raporturi de timp; de aceea, o astfel de formulă este cu totul opusă intenției lui. Neînțelegerea provine numai din faptul că se separă mai întâi un predicat al unui lucru de conceptul acestui lucru și apoi contrariul lui se leagă cu acest predicat; contradicția care se produce nu se referă niciodată la subiect, ci numai la predicatul lui, care a fost legat sintetic cu subiectul, și anume numai atunci când primul și al doilea predicat sunt puse în același timp. Dacă spun: un om care e ignorant nu e instruit, trebuie să adaug condiția: *în același timp*; căci cine este ignorant într-un timp dat poate foarte bine să fie instruit într-un alt timp. Dar dacă spun: nici un om ignorant nu este instruit, atunci judecata este analitică, fiindcă nota (ignoranței) contribuie la constituirea noțiunii de subiect; în acest caz, judecata negativă rezultă nemijlocit din principiul contradicției, fără a fi nevoie să se adauge condiția: *în același timp*. Aceasta e și cauza pentru care eu am modificat mai sus formula acestui principiu, pentru ca natura unei judecăți analitice să fie astfel clar exprimată.

SISTEMUL PRINCIPIILOR INTELECTULUI PUR

Secțiunea a doua

DESPRE PRINCIPIUL SUPREM AL TUTUROR JUDECĂȚILOR SINTETICE

Explicarea posibilității judecăților sintetice este o problemă cu care nu are nimic a face logica generală, căreia nu-i este îngăduit să cunoască nici măcar numele problemei. Dar într-o logică transcendentală ea este sarcina cea mai importantă dintre toate și chiar unica, când e vorba de posibilitatea judecăților sintetice *a priori*, precum și de condițiile și întinderea valabilității lor. Căci, după ce va fi îndeplinit această sarcină, logica transcendentală poate împlini perfect scopul, anume de a determina întinderea și limitele intelectului pur.

În judecata analitică eu rămân la conceptul dat, pentru a stabili ceva despre el. Dacă urmează să fie afirmativă, eu adaug acestui concept numai ceea ce a fost deja gândit în el; dacă urmează să fie negativă,

atunci eu exclud din el numai contrariul lui. Dar în judecățile sintetice eu trebuie să ies din conceptul dat pentru a considera, în raport cu el, cu totul altceva decât fusese gândit în el; acest raport nu este deci niciodată nici un raport de identitate, nici unul de contradicție, și în aceste condiții judecata însăși nu poate prezenta nici adevăr, nici eroare.

Dacă deci se admite că noi trebuie să ieșim dintr-un concept dat, pentru a-l compara cu altul în mod sintetic, atunci e necesar un al treilea termen, în care se poate naște sinteza celor două concepte. Ce este însă acest al treilea termen ca mediu al tuturor judecăților sintetice? Nu este decât un ansamblu în care sunt cuprinse toate reprezentările noastre, anume simțul intern și forma lui *a priori* — timpul. Sinteza reprezentărilor se bazează pe imaginație, iar unitatea lor sintetică (care e necesară judecății) se bazează pe unitatea apercepției. Aici va trebui căutată deci posibilitatea judecăților sintetice, și fiindcă toți cei trei termeni cuprind toate izvoarele reprezentărilor *a priori*, și posibilitatea judecăților sintetice pure; ba ele vor fi necesare chiar în virtutea acestor principii, dacă urmează să se realizeze o cunoaștere a obiectelor, care se bazează exclusiv pe sinteza reprezentărilor.

Pentru ca o cunoștință să poată avea realitate obiectivă, adică să se raporteze la un obiect și să găsească în el semnificație și sens, obiectul trebuie să poată fi dat într-un mod oarecare. Fără aceasta, conceptele sunt goale și am gândit în adevăr cu ajutorul lor, dar în realitate prin această gândire n-am cunoscut nimic, ci ne-am jucat numai cu reprezentări. A da un obiect, care la rându-i să nu fie numai mediat gândit, ci reprezentat imediat în intuiție, nu înseamnă altceva decât a raporta reprezentarea lui la experiență (fie aceasta reală sau numai posibilă). Chiar spațiul și timpul, oricât de pure sunt aceste concepte de orice e empiric și oricât de cert este că sunt reprezentate în simțire cu totul *a priori*, ar fi totuși fără valabilitate obiectivă și fără sens și semnificație, dacă nu s-ar arăta aplicarea lor necesară la obiectele experienței; ba reprezentarea lor este o simplă schemă ce se raportează totdeauna la imaginația reproductivă, care cheamă obiectele experienței, fără care ele nu ar avea nici o semnificație; și la fel cu toate conceptele, fără deosebire.

Posibilitatea experienței este deci ceea ce dă tuturor cunoștințelor *a priori* realitate obiectivă. Experiența se bazează pe unitatea sintetică a

fenomenelor în genere, fără care nu ar fi cunoştinţă, ci o rapsodie de percepţii, care nu ar forma împreună un context după regulile unei conştiinţe (posibile) universal legate, prin urmare care nu s-ar acomoda nici în unitatea transcendentală şi necesară a apercepţiei. Experienţa are deci ca bază principii ale formei ei *a priori*, anume reguli generale ale unităţii în sinteza fenomenelor, a căror realitate obiectivă, ca condiţii necesare, poate fi arătată oricând în experienţă, ba chiar în posibilitatea experienţei. Dar în afară de acest raport, judecăţi sintetice *a priori* sunt cu totul imposibile, fiindcă nu au un al treilea termen, anume nici un obiect, în care unitatea sintetică a conceptelor lor să poată demonstra realitatea lui obiectivă.

Prin urmare, cu toate că în judecăţile sintetice cunoaştem *a priori* despre spaţiu în genere sau despre figurile pe care imaginaţia productivă le desenează în el, aşa încât, de fapt, nu avem nevoie pentru aceasta de nici o experienţă, totuşi această cunoştinţă nu ar fi nimic, ci ne-ar ocupa numai ca o simplă himeră, dacă nu s-ar considera spaţiul ca condiţia fenomenelor care constituie materia experienţei externe; de aceea, aceste judecăţi sintetice pure se raportează, deşi numai mediat, la o experienţă posibilă sau mai curând la posibilitatea însăşi a acestei experienţe, şi îşi bazează numai pe aceasta valabilitatea obiectivă a sintezei lor.

Fiindcă experienţa, ca sinteză empirică, este deci în posibilitatea ei unicul mod de cunoaştere, care dă oricărei alte sinteze realitate, aceasta, ca cunoştinţă *a priori*, are adevăr (acord cu obiectul), numai cu condiţia de a nu conţine nimic mai mult decât este necesar unităţii sintetice a experienţei în genere.

Principiul suprem al tuturor judecăţilor sintetice este deci: orice obiect este supus condiţiilor necesare ale unităţii sintetice a diversului intuiţiei într-o experienţă posibilă.

În felul acesta judecăţi sintetice sunt posibile *a priori* când raportăm condiţiile formale ale intuiţiei *a priori*, sinteza imaginaţiei şi unitatea ei necesară într-o apercepţie transcendentală la o cunoaştere empirică posibilă în genere, şi zicem: condiţiile *posibilităţii experienţei* în genere sunt în acelaşi timp condiţii ale *posibilităţii obiectelor experienţei* şi de aceea au valabilitate obiectivă într-o judecată sintetică *a priori*.

SISTEMUL PRINCIPIILOR INTELECTULUI PUR

Secțiunea a treia

REPREZENTAREA SISTEMATICĂ A TUTUROR PRINCIPIILOR SINTETICE ALE INTELECTULUI PUR

Dacă există în genere undeva principii, trebuie să fie atribuite exclusiv intelectului pur, care nu este numai facultatea regulilor cu privire la ceea ce se întâmplă, ci este însuși izvorul principiilor prin care totul (ce ni se poate prezenta ca obiect) este supus în mod necesar regulilor, pentru că fără astfel de reguli fenomenelor nu li s-ar putea atribui nicicând cunoașterea unui obiect care le corespunde. Chiar legile naturii, când sunt considerate ca principii ale folosirii empirice a intelectului, implică totodată o expresie a necesității, prin urmare cel puțin prezumția unei determinări scoase din principii care sunt valabile *a priori* și anterior oricărei experiențe. Dar toate legile naturii sunt supuse, fără excepție, unor principii mai înalte ale intelectului, pentru că ele le aplică numai în cazuri particulare ale fenomenului. Numai aceste principii dau deci conceptul care conține condiția și oarecum exponentul unei reguli în genere, iar experiența dă cazul care este supus regulii.

Nu poate exista propriu-zis nici o primejdie ca principii numai empirice să fie considerate ca principii ale intelectului pur sau și invers; căci necesitatea bazată pe concepte, care caracterizează principiile intelectului pur și a cărei absență în orice judecată empirică, oricât de generală ar fi valabilitatea ei, este observată ușor și poate ușor preveni această confuzie. Dar există principii pure *a priori* pe care totuși nu le-aș putea atribui propriu-zis intelectului pur, pentru că ele nu sunt scoase din concepte pure, ci din intuiții pure (deși cu ajutorul intelectului); dar intelectul este facultatea conceptelor. Matematica are astfel de principii, dar aplicarea lor la experiență, prin urmare valabilitatea lor obiectivă, ba chiar posibilitatea unei astfel de cunoștințe sintetice *a priori* (deducția acestor principii), se bazează totuși totdeauna pe intelectul pur.

De aceea, printre principiile mele nu voi număra și pe cele ale matematicii, dar desigur pe cele pe care se bazează posibilitatea și

valabilitatea lor obiectivă *a priori*, și care prin urmare trebuie să fie considerat ca principiul acestor principii fundamentale, căci pornesc de la *concepte* la intuiție, iar nu *de la intuiție* la concepte.

În aplicarea conceptelor pure ale intelectului la o experiență posibilă folosirea sintezei lor este sau *matematică* sau *dinamică*: căci ea se raportează în parte numai la *intuiție*, în parte la *existența* unui fenomen în genere. Dar condițiile *a priori* ale intuiției sunt absolut necesare în vederea unei experiențe posibile, iar cele ale existenței obiectelor unei intuiții empirice posibile nu sunt în sine decât contingente. De aceea, principiile folosirii matematice vor fi absolut necesare, adică vor fi apodictice, iar cele ale folosirii dinamice vor avea și ele, ce-i drept, caracterul unei necesități *a priori*, dar numai sub condiția gândirii empirice într-o experiență, prin urmare numai mediat și indirect, așadar nu vor conține acea evidență imediată proprie celor dintâi (deși certitudinea ei în raport cu experiența în general rămâne neatinsă). Dar aceasta se va putea judeca mai bine la sfârșitul acestui sistem al principiilor.

Tabelul categoriilor ne dă indicații foarte naturale pentru tabelul principiilor, pentru că aceste principii nu sunt altceva decât reguli ale folosirii obiective a categoriilor. Toate principiile intelectului pur sunt prin urmare:

1
Axiome
ale intuiției

2
Anticipații
ale percepției

3
Analogii
ale experienței

4
Postulate
ale gândirii empirice
în genere

Aceste denumiri le-am ales cu grijă, pentru a nu lăsa neremarcate diferențele cu privire la evidența și aplicarea acestor principii. Dar se va vedea curând că atât în ce privește evidența cât și în ce privește determinarea fenomenelor *a priori* după categoriile *cantității* și *calității* (dacă ținem seamă numai de forma acesteia din urmă), principiile acestor categorii se disting considerabil de principiile celorlalte două; căci, deși atât unele cât și altele sunt susceptibile de o certitudine perfectă, a celor dintâi este intuitivă, pe când a celor din urmă este numai discursivă. De aceea, le voi numi pe cele dintâi principii *matematice*, pe cele din urmă principii *dinamice**. Se va nota însă că aici eu nu am în vedere, într-un caz, principiile matematicii, iar în alt caz, principiile dinamicii (fizice) generale, ci numai pe acelea ale intelectului pur în raportul lor cu simțul intern (fără a distinge reprezentările date în el), care procură tuturor posibilitatea lor. Eu le dau deci acest nume mai mult în vederea aplicării decât din cauza conținutului lor, și trec acum la examinarea lor în aceeași ordine în care au fost prezentate în tabel.

---

* Orice *legătură (conjunctio)* este sau *compoziție (compositio)*, sau *conexiune (nexus)*. Cea dintâi este sinteza elementelor diversului care nu-și *aparțin în mod necesar unele altora*, ca de exemplu cele două triunghiuri în care este divizat un pătrat de diagonala lui și care nu aparțin unul altuia în mod necesar. La fel este sinteza *omogenului* în tot ceea ce poate fi examinat *matematic* (sinteză care, la rândul ei, poate fi divizată în sinteză a *agregației* și în sinteză a *coaliției*, dintre care cea dintâi se raportează la mărimi *extensive*, cea de-a doua la mărimi *intensive*). A doua legătură *(nexus)* este sinteza *diversului*, întrucât elementele acestui divers aparțin *necesar unele altora*, ca de exemplu accidentul și o substanță oarecare, sau efectul în raport cu cauza; prin urmare diversul, deși *eterogen*, e reprezentat totuși ca legat *a priori*. Numesc această legătură din urmă, fiindcă nu este arbitrară, *dinamică*, pentru că privește legătura *existenței* diversului (care, la rândul ei, se poate divide în legătură *fizică* a fenomenelor între ele și în legătură *metafizică* a fenomenelor, care este legătura lor în facultatea de cunoaștere *a priori*).

1. AXIOME ALE INTUIȚIEI

Principiul lor este: *Toate intuițiile sunt mărimi extensive*[a]

DOVADĂ[*]

Toate fenomenele cuprind, în ce privește forma, o intuiție în spațiu și în timp care le stă *a priori* tuturor la bază. Ele nu pot fi deci altfel aprehendate, adică primite în conștiința empirică, decât cu ajutorul sintezei diversului prin care sunt produse reprezentările unui spațiu sau timp determinat, adică prin compoziția omogenului și conștiința unității sintetice a acestui divers (omogen). Conștiința omogenului divers în intuiția în genere, întrucât prin ea devine mai întâi posibilă reprezentarea unui obiect, este conceptul unei mărimi *(quantum)*. Prin urmare, însăși percepția unui obiect ca fenomen nu este posibilă decât prin aceeași unitate sintetică a diversului intuiției sensibile date prin care este gândită unitatea compoziției omogenului divers în conceptul unei *mărimi;* adică fenomenele sunt toate mărimi, și anume *mărimi extensive*, pentru că ele, ca intuiții în spațiu sau în timp, trebuie să fie reprezentate prin aceeași sinteză prin care sunt determinate în genere spațiul și timpul.

Numesc mărime extensivă pe aceea în care reprezentarea părților face posibilă reprezentarea întregului (și deci o precede în mod necesar). Eu nu-mi pot reprezenta o linie, oricât de mică, fără s-o trag în gândire, adică fără să produc, plecând dintr-un punct, toate părțile ei în mod succesiv și fără să trasez astfel această intuiție. La fel stau lucrurile și cu orice parte a timpului, chiar cu cea mai mică. Eu nu gândesc în el decât progresia succesivă de la un moment la altul, în care toate părțile de timp adăugate unele la altele produc în sfârșit o mărime de timp determinată. Cum simpla intuiție în toate fenomenele este sau spațiul sau timpul, orice fenomen este, ca intuiție, o mărime extensivă, pentru că ea nu poate fi cunoscută decât prin sinteză succesivă (de la parte la parte) în aprehensiune. Toate fenomenele sunt deci intuite deja ca agregate (ca multitudini de părți date anterior), ceea ce tocmai nu este cazul pentru orice fel de mărimi, ci numai pentru acelea care sunt reprezentate și aprehendate de noi *extensiv* ca atare.

[a] În ediția I formularea era redactată astfel: „Despre axiomele intuiției. Principiul intelectului pur: Toate fenomenele sunt, din punctul de vedere al intuiției lor, mărimi extensive."

[*] Primul paragraf din „Dovadă" nu figurează în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

Pe această sinteză succesivă a imaginației productive, în crearea figurilor, se bazează matematica întinderii (geometria) cu axiomele ei, care exprimă condițiile intuiției sensibile *a priori*, sub care numai se poate efectua schema unui concept pur al fenomenului extern; de exemplu, că între două puncte este posibilă numai o dreaptă, că două drepte nu închid un spațiu etc. Acestea sunt axiomele care nu privesc propriu-zis decât mărimi *(quanta)* ca atare.

Dar în ce privește mărimea *(quantitas)*, adică răspunsul la întrebarea: cât de mare e ceva? deși diverse judecăți de acest fel sunt sintetice și imediat certe (*indemonstrabilia)*, totuși nu există, cu privire la ele, axiome în intelectul propriu-zis. Căci judecățile: cantități egale adăugate la cantități egale sau scăzute din cantități egale dau cantități egale sunt judecăți analitice, pentru că eu sunt imediat conștient de identitatea uneia din aceste producții de mărime cu alta; axiomele însă trebuie să fie judecăți sintetice *a priori*. Dimpotrivă, judecățile evidente ale raporturilor numerice sunt, fără îndoială, sintetice, dar nu sunt generale ca acelea ale geometriei, și tocmai de aceea nici nu pot fi numite axiome, ci formule numerice. 7 + 5 = 12 nu e o judecată analitică. Căci eu nu gândesc nici în reprezentarea de 7, nici în cea de 5, nici în reprezentarea reunirii ambelor numere — numărul 12 (că trebuie să gândesc acest număr în *adițiunea celorlalte două*, despre aceasta nu e vorba aici; căci în judecata analitică se pune numai problema de a ști dacă gândesc într-adevăr predicatul în reprezentarea subiectului). Dar, deși sintetică, totuși ea nu este decât o judecată particulară. Întrucât aici se consideră numai sinteza omogenului (a unităților), sinteza nu poate avea loc aici decât într-un singur mod, cu toate că *folosirea* acestor numere este apoi generală. Dacă spun: cu trei linii, dintre care două luate împreună sunt mai mari decât a treia, se poate desemna un triunghi, atunci eu nu am aici decât simpla funcție a imaginației productive, care poate trage liniile mai mari și mai mici, și în același timp să le facă să se întâlnească după tot felul de unghiuri alese după voie. Dimpotrivă, numărul 7 nu este posibil decât într-un singur mod, și tot astfel numărul 12, care e produs prin sinteza celui dintâi cu 5. Astfel de judecăți nu trebuie deci numite axiome (căci altfel ar exista un număr infinit de axiome), ci formule numerice.

Acest principiu transcendental al matematicii fenomenelor oferă cunoașterii noastre *a priori* o mare extindere. Căci numai el face aplicabilă matematica pură, în toată precizia ei, la obiecte ale experienței;

fără acest principiu, aplicarea nu ar putea fi atât de evidentă de la sine, ba chiar a și prilejuit multe contraziceri. Fenomenele nu sunt lucruri în sine. Intuiția empirică nu este posibilă decât prin intuiția pură (a spațiului și timpului); ceea ce spune deci geometria despre intuiția pură este valabil, fără contrazicere, și despre intuiția empirică, iar pretextele afirmând că obiectele simțurilor nu trebuie să fie conforme cu regulile construcției în spațiu (de exemplu, cu divizibilitatea infinită a liniilor sau a unghiurilor) trebuie să dispară. Căci prin aceasta i s-ar contesta spațiului și, în același timp cu el, întregii matematici valabilitatea obiectivă; și nu s-ar mai ști de ce și până unde ar putea ea să se aplice la fenomene. Sinteza spațiilor și timpurilor ca forme esențiale ale întregii intuiții este ceea ce face posibilă în același timp aprehensiunea fenomenului, prin urmare orice experiență externă, în consecință și orice cunoaștere a obiectelor experienței și ceea ce matematica dovedește despre cea dintâi este necesar valabil și despre cea de-a doua. Toate obiecțiile nu sunt decât șicane ale unei rațiuni greșit instruite, care, în mod eronat, caută să elibereze obiectele simțurilor de condiția formală a sensibilității noastre și pe care, deși nu sunt decât fenomene, le reprezintă ca obiecte în sine, date intelectului; în acest caz, bineînțeles, absolut nimic nu ar putea fi cunoscut despre ele *a priori* în mod sintetic, prin urmare nici cu ajutorul conceptelor pure despre spațiu; și știința care determină aceste concepte din urmă, geometria, nu ar fi nici ea posibilă.

2. ANTICIPAȚII ALE PERCEPȚIEI

Principiul lor este: *În toate fenomenele realul, care este un obiect al senzației, are mărime intensivă, adică un grad*[a]

DOVADĂ *

Percepția este conștiința empirică, adică o conștiință în care este totodată senzație. Fenomenele, ca obiecte ale percepției, nu sunt intuiții

[a] În ediția I, acest principiu avea următoarea formulare: „Principiul care anticipează toate percepțiile ca atare se exprimă astfel: în toate fenomenele senzația și *realul* care-i corespunde în obiect *(realitas phaenomenon)* au o *mărime intensivă*, adică un grad."

* Primul paragraf din „Dovadă" nu figurează în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

pure (numai formale), ca spațiul și timpul (care nu pot fi percepute în ele însele). Ele conțin deci, pe lângă intuiție, și materiile pentru un obiect în genere (prin care ceva existent este reprezentat în spațiu sau în timp), adică realul senzației, ca reprezentare pur subiectivă de care nu putem deveni conștienți decât dacă subiectul este afectat și dacă o raportăm la un obiect în genere, în sine. De la conștiința empirică la cea pură e posibilă o schimbare graduală, când realul celei dintâi dispare cu totul și nu rămâne decât o conștiință pur formală (*a priori*) a diversului cuprins în spațiu și în timp; prin urmare, este posibilă și o sinteză a producerii cantității unei senzații de la începutul ei — intuiția pură = 0 — până la orice mărime a ei. Dar fiindcă senzația în sine nu este câtuși de puțin o reprezentare obiectivă și în ea nu se găsește nici intuiția de spațiu, nici cea de timp, ea nu va avea în adevăr o mărime extensivă, dar va avea totuși o mărime (și anume, cu ajutorul aprehensiunii ei, în care conștiința empirică poate crește într-un anumit timp de la nimic = 0, până la mărimea ei dată); ea va avea deci o *mărime intensivă*, conform căreia trebuie să li se atribuie tuturor obiectelor percepției, întrucât aceasta conține senzație, *mărime intensivă*, adică un grad de influență asupra simțului.

Se poate numi anticipație orice cunoaștere prin care pot cunoaște și determina *a priori* ceea ce aparține cunoașterii empirice, și fără îndoială că acesta e înțelesul în care E p i c u r întrebuința expresia sa de πρόληψις. Dar fiindcă în fenomene este ceva care nu este cunoscut niciodată *a priori* și care constituie astfel adevărata diferență dintre cunoștința empirică și cea *a priori*, anume senzația (ca materie a percepției), urmează că aceasta din urmă este propriu-zis ceea ce nu poate fi anticipat. Dimpotrivă, am putea numi anticipații ale fenomenelor determinările pure în spațiu și timp, atât în ce privește figura cât și în ce privește mărimea, fiindcă ele reprezintă *a priori* ceea ce poate fi dat totdeauna *a posteriori* în experiență. Presupuneți însă că se găsește totuși ceva care se poate cunoaște *a priori* în orice senzație ca senzație în genere (fără ca o senzație particulară să fie dată), atunci acest ceva ar merita să fie numit anticipație în înțeles excepțional, fiindcă pare straniu de a anticipa asupra experienței în ceea ce privește tocmai materia ei, care nu poate fi scoasă decât din ea. Și așa stau lucrurile aici în realitate.

Aprehensiunea, efectuată numai cu ajutorul senzației, nu umple decât o clipă (dacă, bineînțeles, nu consider succesiunea mai multor senzații). Fiind ceva în fenomen, a cărui aprehensiune nu este sinteză succesivă, care să meargă de la părți la reprezentarea totală, ea nu are deci mărime extensivă; absența senzației în aceeași clipă ar reprezenta această clipă ca vidă, prin urmare = 0. Ceea ce corespunde senzației în intuiția empirică este realitate *(realitas phaenomenon)*; ceea ce corespunde absenței ei este negare = 0. Dar orice senzație e susceptibilă de diminuare, așa încât ea poate descrește și astfel dispărea treptat. Prin urmare, între realitatea în fenomen și negare este o înlănțuire continuă și mai multe senzații intermediare posibile, între care este totdeauna o diferență mai mică decât diferența dintre senzația dată și zero sau negarea totală. Adică: realul în fenomen are totdeauna o mărime, care însă nu se găsește în aprehensiune, pentru că aceasta are loc cu ajutorul simplei senzații într-o clipă și nu prin sinteza succesivă a mai multor seuzații, și prin urmare nu merge de la părți la întreg; realul are deci în adevăr o mărime, dar nu una extensivă.

Numesc *mărime intensivă* acea mărime care nu este aprehendată decât ca unitate și în care pluralitatea nu poate fi reprezentată decât prin apropiere de negație = 0. Prin urmare, orice realitate în fenomen are o mărime intensivă, adică un grad. Dacă considerăm această realitate ca o cauză (fie a senzației sau a altei realități în fenomen, de exemplu a unei schimbări), atunci numim gradul realității, cu titlu de cauză, un moment, de exemplu momentul greutății, și aceasta fiindcă gradul nu înseamnă decât mărimea a cărei aprehensiune nu este succesivă, ci momentauă. Amintesc însă aceasta numai în treacăt aici, căci cu cauzalitatea nu mă ocup încă acum.

Astfel, orice senzație, prin urmare și orice realitate în fenomen, oricât de mică ar fi, are un grad, adică o mărime intensivă, care totdeauna mai poate fi micșorată; și între realitate și negație este o înlănțuire continuă de realități posibile și de percepții mai mici posibile. Orice culoare, de exemplu cea roșie, are un grad care, oricât de mic ar fi, nu este niciodată cel mai mic; și la fel stau lucrurile pretutindeni cu căldura, cu momentul greutății etc.

Se numește continuitate a mărimilor proprietatea lor de a nu avea în ele nici o parte care să fie cea mai mică posibilă (nici o parte simplă).

Spațiul și timpul sunt *quanta continua*, fiindcă nici o parte a lor nu poate fi dată fără a o închide între limite (puncte și momente), prin urmare fără ca această parte însăși să nu fie la rândul ei un spațiu sau un timp. Spațiul nu se compune deci decât din spații, timpul — din timpuri. Punctele și momentele nu sunt decât limite, adică simple locuri ale limitării spațiului și timpului; locurile însă presupun totdeauna intuițiile care trebuie să le delimiteze sau să le determine; și nici spațiul, nici timpul nu se pot compune din simple locuri, ca din părți integrante care ar putea fi date anterior spațiului sau timpului. Astfel de mărimi pot fi numite și *fluente*, fiindcă sinteza (imaginației productive) care le produce este o progresie în timp, a cărei continuitate se obișnuiește a se desemna îndeosebi prin expresia: curgere *(Fliessen-Verfliessen)*.

Toate fenomenele în genere sunt prin urmare mărimi continue, atât în ce privește intuiția lor, ca mărimi extensive, cât și în ce privește simpla percepție (senzație și deci realitate) ca mărimi intensive. Când sinteza diversului fenomenului e întreruptă, atunci acest divers este un agregat de mai multe fenomene (și nu, propriu-zis, un fenomen ca un cuantum), care nu e produs prin simpla continuare a sintezei productive de un anumit mod, ci prin repetarea unei sinteze mereu întrerupte. Dacă numesc 13 taleri un cuantum de bani, denumirea este exactă în măsura în care înțeleg prin acel cuantum conținutul unei mărci de argint fin; această marcă este fără îndoială o mărime continuă, în care nici o parte nu e cea mai mică, ci fiecare parte ar putea constitui o monedă care tot ar mai cuprinde materie pentru monede și mai mici. Dacă însă înțeleg prin această expresie 13 taleri rotunzi ca tot atâtea monede (indiferent de conținutul lor de argint), atunci este impropriu să le numesc un cuantum de taleri, ci trebuie să le numesc un agregat, adică un număr de monede. Fiindcă la baza fiecărui număr trebuie să fie unitate, fenomenul ca unitate este un cuantum și, ca atare, el este totdeauna un continuum.

Dacă toate fenomenele, considerate atât extensiv cât și intensiv, sunt mărimi continue, atunci judecata că și orice schimbare (trecerea unui lucru dintr-o stare în alta) este continuă ar putea fi dovedită aici lesne și cu evidență matematică, dacă cauzalitatea unei schimbări în genere nu s-ar afla cu totul dincolo de limitele unei filosofii transcendentale și nu ar presupune principii empirice. Dacă este posibilă o

cauză care schimbă starea lucrurilor, adică le determină în contrariul unei anumite stări date, despre aceasta intelectul nu ne dă *a priori* nici o lămurire, nu numai pentru că el nu sesizează deloc posibilitatea schimbării (căci această perspicacitate ne lipsește în majoritatea cunoștințelor *a priori*), ci fiindcă mutabilitatea nu se referă decât la anumite determinări ale fenomenelor, asupra cărora numai experiența ne poate instrui, pe când cauza lor trebuie căutată în imuabil. Dar fiindcă aici nu avem nimic de care să ne servim, decât conceptele pure fundamentale ale oricărei experiențe posibile, în care nu trebuie să fie absolut nimic empiric, nu putem, fără a dăuna unității sistemului, să anticipăm asupra fizicii generale, care este construită pe anumite experiențe fundamentale.

Totuși, nu ne lipsesc dovezi pentru a demonstra marea influență pe care o are principiul nostru de a anticipa percepții și chiar de a umple lacunele percepțiilor, întrucât barează intrarea tuturor concluziilor false care ar putea fi trase din ele.

Dacă orice realitate în percepție are un grad, astfel încât între acest grad și negație să aibă loc o serie infinită de grade tot mai mici și dacă fiecare simț trebuie să aibă un grad determinat de receptivitate a senzațiilor, atunci nici o percepție, deci și nici o experiență nu e posibilă, care să dovedească, fie nemijlocit, fie mijlocit (prin orice digresiune în raționament), o absență totală a oricărui real, adică din experiență nu poate fi scoasă niciodată dovada unui spațiu sau a unui timp vid. Căci, mai întâi, absența totală a realului în intuiția sensibilă nu poate fi ea însăși percepută; în al doilea rând, ea nu poate fi dedusă dintr-un singur fenomen și din diferența de grad a realității lui, sau nici nu e îngăduit să fie admisă vreodată pentru explicarea acestui fenomen. Căci, deși întreaga intuiție a unui spațiu sau a unui timp determinat este în totului tot reală, adică nici o parte a lui nu este vidă, totuși, fiindcă orice realitate își are gradul ei care, fără ca mărimea extensivă a fenomenului să se schimbe, poate descrește, prin trepte infinite, până la nimic (până la vid), trebuie să existe grade infinit de variate cu care să fie umplut spațiul sau timpul, și mărimea intensivă în diversele fenomene trebuie să poată fi mai mică sau mai mare, deși mărimea extensivă a intuiției rămâne aceeași.

Vom da un exemplu în această privință. Aproape toți fizicienii, observând o mare diferență în cantitatea diferitelor genuri de materii în

corpuri ce au același volum (fie prin momentul greutății sau al densității, fie prin momentul rezistenței opuse altor materii în mișcare), conchid în unanimitate că acest volum (mărime extensivă a fenomenului) trebuie să fie vid, deși în măsură diferită, în toate materiile. Dar care din acești fizicieni, în cea mai mare parte matematicieni și mecaniciști, și-ar fi putut imagina cândva că își întemeiau concluzia exclusiv pe o supoziție metafizică, pe care ei pretindeau totuși că o evită, în timp ce admiteau că *realul* în spațiu (nu pot să-l numesc aici impenetrabilitate sau greutate, pentru că acestea sunt concepte empirice) ar fi *pretutindeni identic* și nu ar putea să se distingă decât prin mărimea extensivă, adică prin număr. Acestei supoziții, pentru care ei nu puteau avea nici un temei în experiență și care deci este numai metafizică, eu îi opun o dovadă transcendentală care, ce-i drept, nu trebuie să explice diferența în umplerea spațiilor, dar care totuși suprimă cu totul pretinsa necesitate a acelei supoziții de a nu putea explica diferența amintită în alt fel decât prin admiterea de spații vide, și care are meritul de a pune cel puțin intelectul în libertatea de a gândi această diferență și în alt mod, dacă explicarea fizică ar face necesară aici vreo ipoteză. Căci vedem atunci că deși spații egale pot fi perfect umplute de materii diferite, astfel încât în nici unul din ele să nu fie un punct în care să nu se găsească prezența materiei, totuși orice real de aceeași calitate are gradul lui (de rezistență sau de greutate), grad care, fără diminuarea mărimii extensive sau a numărului, poate deveni mai mic la infinit, înainte ca această calitate să treacă în vid și să dispară. Astfel, o dilatare care umple spațiul, de exemplu căldura, și în același mod orice altă realitate (în fenomen), poate să descrească fără a lăsa vidă câtuși de puțin nici cea mai mică parte a acestui spațiu, în gradele lui până la infinit, și cu toate acestea, să umple spațiul cu aceste grade mai mici tot atât de bine ca un alt fenomen cu grade mai mari. Intenția mea nu este nicidecum să susțin aici că aceasta este în realitate rațiunea diferenței materiilor în ce privește greutatea lor specifică, ci numai să demonstrez dintr-un principiu al intelectului pur că natura percepțiilor noastre face posibil un astfel de mod de explicare și că în mod greșit se admite realul fenomenului ca fiind identic în ce privește gradul și ca nefiind diferit decât din punctul de vedere al agregației și al mărimii lui extensive, și că se afirmă aceasta *a priori* chiar cu ajutorul unui așa-zis principiu al intelectului.

Totuși, pentru un cercetător deprins cu transcendentalul și devenit, prin aceasta, circumspect, această anticipație a percepției are totdeauna ceva surprinzător în sine și îi provoacă oarecare îndoială asupra capacității intelectului de a anticipa o astfel de judecată sintetică, cum este aceea despre gradul oricărui real în fenomene și, prin urmare, despre posibilitatea diferenței intrinsece a senzației însăși, dacă se face abstracție de calitatea ei empirică; este deci încă o problemă care merită să fie rezolvată: cum poate intelectul, aici, să enunțe ceva *a priori* sintetic asupra fenomenelor și chiar să le anticipeze în ceea ce au propriu și numai empiric, adică în ceea ce privește senzația?

Calitatea senzației este totdeauna numai empirică și nu poate fi reprezentată *a priori* (de exemplu, culori, gust etc.). Dar realul, care corespunde în genere senzațiilor în opoziție cu negația = 0, nu reprezintă decât ceva al cărui concept cuprinde în sine o existență și nu înseamnă decât sinteza într-o conștiință empirică în genere. În simțul intern, în adevăr, conștiința empirică poate fi înălțată de la 0 până la orice grad superior, așa încât aceeași mărime extensivă a intuiției (de exemplu, o suprafață luminată) să excite o senzație tot atât de mare ca și un agregat de mai multe alte suprafețe (mai puțin luminate) luate la un loc. Putem face deci cu totul abstracție de mărimea extensivă a fenomenului și să ne reprezentăm totuși în simpla senzație, într-un moment, o sinteză a creșterii uniforme de la 0 până la conștiința empirică dată. Toate senzațiile nu sunt deci date, ca atare, decât *a posteriori*, dar proprietatea lor de a avea un grad poate fi cunoscută *a priori*. Este demn de reținut că nu putem cunoaște *a priori* în mărimile în genere decât o singură *calitate*, anume continuitatea, iar că în orice calitate (în realul fenomenelor) nu putem cunoaște nimic mai mult *a priori* decât *cantitatea* lor intensivă, anume că au un grad; tot restul rămâne în seama experienței.

3. *ANALOGII* * *ALE EXPERIENȚEI*

Principiul lor este: *Experiența nu este posibilă decât prin reprezentarea unei legături necesare a percepțiilor*[a]

DOVADĂ **

Experiența este o cunoaștere empirică, adică o cunoaștere care determină un obiect prin percepții. Ea este deci o sinteză a percepțiilor care, ea însăși, nu e conținută în percepție, ci conține unitatea sintetică a diversului lor într-o conștiință, unitate care constituie esențialul unei cunoștințe a *obiectelor* simțurilor, adică a experienței (nu numai a intuiției sau a senzației simțurilor). În experiență, percepțiile nu se raportează unele la altele decât întâmplător, astfel încât nici o necesitate a legăturii lor nu rezultă, nici nu poate rezulta din percepțiile însele, fiindcă aprehensiunea nu este decât o asamblare a diversului intuiției empirice, dar în ea nu se găsește nici o reprezentare a unei legături necesare în existența fenomenelor, pe care le asamblează în spațiu și în timp. Dar fiindcă experiența este o cunoaștere a obiectelor prin percepții, fiindcă, prin urmare, raportul în existența diversului nu trebuie să fie reprezentat în ea așa cum e asamblat în timp, ci așa cum este obiectiv în timp, fiindcă timpul însuși nu poate fi perceput, determinarea existenței obiectelor în timp nu poate avea loc decât prin legătura lor în timp în genere, prin urmare numai cu ajutorul conceptelor care le leagă *a priori*. Fiindcă aceste concepte implică totdeauna necesitate, experiența nu este posibilă decât cu ajutorul unei reprezentări a legăturii necesare a percepțiilor.

Cele trei moduri ale timpului sunt: *permanența, succesiunea* și *simultaneitatea*. De aici trei reguli ale tuturor raporturilor temporale ale fenomenelor, după care existența fiecăruia din ele poate fi determinată în raport cu unitatea oricărui timp, reguli care preced orice experiență și o fac mai întâi posibilă.

Principiul general al tuturor acestor trei analogii se bazează pe *unitatea* necesară a apercepției cu privire la orice conștiință empirică

[a] În ediția I, el este formulat astfel: „Principiul lor general este: Toate fenomenele sunt supuse *a priori*, în ce privește existența lor, unor reguli care determină raportul dintre ele într-un timp."

* În ediția I a *Criticii rațiunii pure*, acest cuvânt se găsea articulat: „Analogiile" (Nota redacției).

** Primul paragraf din „Dovadă" nu figurează în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

posibilă (a apercepției) *în fiecare timp* și, prin urmare, fiindcă această unitate servește de fundament *a priori*, pe unitatea sintetică a tuturor fenomenelor din punctul de vedere al raporturilor lor în timp. Căci apercepția originară se raportează la simțul intern (ansamblul tuturor reprezentărilor), și anume *a priori* la forma lui, adică la raportul conștiinței empirice diverse în timp. În apercepția originară trebule să fie reunit tot acest divers după raporturile lui de timp; căci aceasta cere unitatea transcendentală a acestei apercepții *a priori*, căreia îi este supus tot ceea ce trebuie să aparțină cunoașterii mele (cu alte cuvinte, cunoașterii mele unitare), prin urmare ceea ce poate deveni un obiect pentru mine. Această *unitate sintetică* în raportul cronologic al tuturor percepțiilor, *care este determinată a priori*, este deci această lege: toate determinările empirice de timp trebuie să fie supuse regulilor determinării generale de timp, iar analogiile experienței, despre care vrem să tratăm acum, trebuie să fie astfel de reguli.

Aceste principii au în sine particular că nu examinează fenomenele și sinteza intuiției lor empirice, ci numai *existența* și *raportul* dintre ele cu privire la această existență a lor. Modul cum ceva este aprehendat în fenomen este determinat *a priori*, astfel încât regula sintezei lui să poată procura totodată această intuiție *a priori* în fiecare exemplu empiric dat, adică s-o realizeze cu ajutorul acestei sinteze. Dar existența fenomenelor nu poate fi cunoscută *a priori*, și deși pe această cale am putea reuși să deducem o existență oarecare, totuși nu am putea-o cunoaște în mod determinat, adică n-am putea anticipa prin ce se distinge intuiția ei empirică de altele.

Cele două principii precedente, pe care le-am numit matematice, datorită faptului că ele ne autorizează să aplicăm matematica la fenomene, se raportau la fenomene din punctul de vedere al simplei lor posibilități și ne învățau cum ar putea fi produse, atât din punctul de vedere al intuiției lor cât și din punctul de vedere al realului percepției lor, după regulile unei sinteze matematice; de aceea atât la una cât și la cealaltă pot fi întrebuințate cantități numerice și, cu ele, determinarea fenomenului ca mărime. Astfel, eu voi putea compune, de exemplu, gradul senzațiilor luminii Soarelui din cam 200 000 de ori lumina Lunii și-l voi putea da ca determinat *a priori*, adică îl voi putea construi. De aceea, putem numi *constitutive* aceste principii prime.

Cu totul altfel trebuie să fie acelea care urmează să supună *a priori* regulilor existența fenomenelor. Fiindcă această existență nu se lasă construită, aceste principii nu vor putea privi decât raportul existenței și nu vor putea procura decât principii *regulative*. Nu ne putem deci gândi aici nici la axiome, nici la anticipații; ci, dacă ne e dată o percepție într-un raport de timp față de altele (deși nedeterminate), nu se va putea spune *a priori*: *care* este această altă percepție și *cât de mare* este ea, ci *cum* este ea legată necesar cu prima în ce privește existența, în acest mod al timpului. În filosofie, analogiile semnifică ceva foarte diferit de ceea ce reprezintă ele în matematică. În matematică, ele sunt formula care exprimă egalitatea a două raporturi de mărime; și sunt totdeauna *constitutive*, astfel încât, dacă sunt dați trei membri ai unei proporții, prin aceasta este dat și al patrulea, adică poate fi construit. În filosofie însă, analogia nu este egalitatea a două raporturi *cantitative*, ci a două raporturi *calitative*, în care din trei membri dați eu nu pot cunoaște și da *a priori* decât *raportul* față de un al patrulea, dar nu *acest* al patrulea *membru* însuși; dar am, desigur, o regulă pentru a-l căuta în experiență și un semn pentru a-l descoperi în ea. O analogie a experienței nu va fi deci decât o regulă după care unitatea experienței trebuie să rezulte din percepții (nu percepția însăși, ca intuiție empirică în genere), și ea va fi valabilă cu privire la obiecte (ale fenomenelor), nu ca principiu *constitutiv*, ci numai ca principiu *regulativ*. Același lucru va fi valabil însă și pentru postulatele gândirii empirice în genere, care privesc împreună sinteza simplei intuiții (a formei fenomenului), a percepției (a materiei lui) și a experienței (a raportului acestor percepții). Aceste postulate nu sunt decât principii regulative și se disting de cele matematice, care sunt constitutive, desigur nu prin certitudine, care atât în unele cât și în altele este bine stabilită *a priori*, ci prin natura evidenței, adică prin intuitivul lor (prin urmare și prin demonstrație).

Dar ceea ce a fost amintit la toate principiile sintetice și trebuie îndeosebi notat aici este că aceste analogii nu au semnificația și valabilitatea lor exclusivă ca principii ale folosirii transcendentale a intelectului, ci numai ale folosirii lui empirice, că, prin urmare, pot fi demonstrate numai ca atare, că, în consecință, fenomenele trebuie subsumate nu de-a dreptul sub categorii, ci numai sub schemele lor. Căci, dacă obiectele la care trebuie să fie raportate aceste principii ar fi

lucruri în sine, ar fi cu totul imposibil să se cunoască despre ele ceva sintetic *a priori*. Ele nu sunt decât fenomene a căror cunoaștere completă, spre care trebuie să se îndrepte în cele din urmă toate principiile *a priori*, este exclusiv experiența posibilă; prin urmare, aceste principii nu pot avea ca scop decât condițiile unității cunoașterii empirice în sinteza fenomenelor, iar această sinteză nu este gândită decât în schema conceptului pur al intelectului, căci unitatea ei, ca aceea a unei sinteze în genere, este efectuată de funcția care nu este restrânsă de nici o condiție sensibilă și care este cuprinsă în categorie. Vom fi deci autorizați de aceste principii să nu înlănțuim fenomenele decât după o analogie cu unitatea logică și generală a conceptelor și, prin urmare, ne vom servi, ce-i drept, în principiul însuși, de categorie, dar în executare (în aplicarea la fenomene) vom pune în locul acestui principiu schema categoriei, ca fiind cheia folosirii ei, sau mai curând vom pune schema alături de categorie, ca o condiție restrictivă sub numele de formulă a acestui principiu.

A. ANALOGIA ÎNTÂI

Principiul permanenței substanței

Substanța persistă în orice schimbare a fenomenelor și cuantumul ei în natură nu crește, nici nu scade[a]

DOVADĂ *

Toate fenomenele sunt în timp și numai în el ca substrat (ca formă permanentă a intuiției interne) pot fi reprezentate atât *simultaneitatea* cât și *succesiunea*. Deci timpul, în care trebuie gândită orice schimbare a

[a] În ediția I, această analogie avea următoarea redactare:

„Principiul permanenței

Toate fenomenele conțin ceva permanent *(substanța)*, considerat ca obiectul însuși, și ceva schimbător, considerat ca o simplă determinare a obiectului, adică un mod de existență a obiectului.

Dovada acestei prime analogii

Toate fenomenele sunt în timp. Acesta poate determina în două feluri raportul pe care-l prezintă *existența lor*, întrucât sunt sau *succesive*, sau *simultane*. În ce privește primul mod, timpul este considerat ca *serie de timp*, în ce privește al doilea mod, el este considerat ca *întindere de timp*."

* Primul paragraf din „Dovadă" nu figurează în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

fenomenelor, rămâne și nu se schimbă, pentru că în el succesiunea sau simultaneitatea nu pot fi reprezentate decât ca determinări ale lui. *Timpul* nu poate fi perceput în sine. Prin urmare, în obiectele percepției, adică în fenomene, trebuie să se găsească substratul care reprezintă *timpul* în genere și în care orice schimbare sau simultaneitate poate fi percepută în aprehensiune prin raportul fenomenelor față de el. Dar substratul a tot ce e real, adică a ceea ce aparține existenței obiectelor, este *substanța*, în care tot ce aparține existenței nu poate fi gândit ca determinare. Prin urmare, permanentul, numai în legătură cu care pot fi determinate toate raporturile de timp ale fenomenelor, este substanța în fenomen, adică realul lor, care, ca substrat al oricărei schimbări, rămâne totdeauna același. Fiindcă această substanță nu poate deci să se schimbe în existența ei, nici cuantumul ei în natură nu poate nici crește, nici scădea.

Aprehensiunea noastră a diversului fenomenului este totdeauna succesivă și deci totdeauna schimbătoare. Noi nu putem deci niciodată determina numai prin ea dacă acest divers, ca obiect al experienței, e simultan sau succesiv, dacă la baza experienței nu se află ceva care *este în orice timp*, adică ceva *durabil* și *permanent*, a cărui schimbare și simultaneitate nu reprezintă decât tot atâtea moduri (*modi* ai timpului) de existență a permanentului. Numai în permanent deci sunt posibile raporturile de timp (căci simultaneitatea și succesiunea sunt singurele raporturi în timp), adică permanentul este *substratul* reprezentării empirice a timpului însuși, substratul care, el singur, face posibilă orice determinare de timp. Permanența exprimă în genere timpul ca un corelat constant al oricărei existențe a fenomenelor, al oricărei schimbări și al oricărei simultaneități. Căci schimbarea nu privește timpul însuși, ci numai fenomenele în timp (așa cum simultaneitatea nu este un *modus* al timpului însuși, pentru că în timp părțile nu sunt simultane, ci sunt toate succesive). Dacă am voi să atribuim timpului însuși o succesiune, ar trebui să mai gândim încă un alt timp, în care această succesiune ar fi posibilă. Numai datorită permanentului, *existența* dobândește în diferitele părți succesive ale seriei de timp o *cantitate*, pe care o numim *durată*. Căci numai în simpla succesiune, existența nu face decât să dispară și să apară mereu și nu are niciodată nici cea mai mică cantitate. Fără acest permanent nu există deci raport de timp. Timpul nu poate fi perceput în sine; prin urmare, acest permanent în fenomene e substratul

oricărei determinări de timp, în consecință și condiția posibilității oricărei unități sintetice a percepțiilor, adică a experienței, și în acest permanent orice existență și orice schimbare în timp nu pot fi considerate decât ca un *modus* al existenței a ceea ce rămâne și persistă. Astfel, în toate fenomenele permanentul este obiectul însuși, adică substanța *(phaenomenon)*, dar tot ce se schimbă sau se poate schimba nu aparține decât modului cum există această substanță sau aceste substanțe, deci determinărilor lor.

Găsesc că în toate timpurile nu numai filosoful, ci și simțul comun au presupus această permanență ca un substrat al oricărei schimbări a fenomenelor și o vor admite totdeauna ca fiind indubitabilă, numai că filosoful se exprimă asupra acestui lucru ceva mai exact, spunând: în toate schimbările din lume rămâne *substanța* și numai *accidentele* se schimbă. Dar despre această judecată sintetică nu găsesc nicăieri nici măcar încercarea unei demonstrații; ba chiar ea nu figurează, cum i s-ar cuveni totuși, decât rareori în fruntea legilor pure și valabile cu totul *a priori* ale naturii. În realitate, judecata că substanța este permanentă e tautologică. Căci numai această permanență este rațiunea pentru care aplicăm la fenomen categoria substanței, și ar fi trebuit să se demonstreze că în toate fenomenele este ceva permanent, în care ceea ce e schimbător nu e decât determinarea existenței lui. Dar cum o astfel de demonstrație nu poate fi procurată niciodată dogmatic, adică cu ajutorul conceptelor, fiindcă privește o judecată sintetică *a priori*, și cum nu i-a trecut nimănui prin gând că astfel de judecăți nu sunt valabile decât cu privire la o experiență posibilă, și că prin urmare nici nu pot fi dovedite decât printr-o deducție a posibilității acestei experiențe, nu e de mirare că deși a fost pusă la baza oricărei experiențe (fiindcă necesitatea ei în cunoașterea empirică se *simte*) totuși n-a fost dovedită niciodată.

Un filosof a fost întrebat: cât cântărește fumul? El a răspuns: scade din greutatea lemnului ars greutatea cenușii rămase și vei avea greutatea fumului. El presupunea deci ca incontestabil că nici în foc materia (substanța) nu dispare, ci că numai forma ei suferă o schimbare. Tot astfel judecata: din nimic nu se naște nimic nu este decât o altă concluzie a principiului permanenței sau, mai curând, a existenței totdeauna persistente a subiectului propriu al fenomenelor. Căci, pentru ca ceea ce vrem să numim substanță în fenomen să fie adevăratul substrat al

oricărei determinări de timp, atunci trebuie ca întreaga existență, atât în timpul trecut cât și în cel viitor, să poată fi determinată exclusiv prin acest substrat. Prin urmare, noi nu putem da unui fenomen numele de substanță decât pentru că presupunem existența lui în orice timp, ceea ce nu este exprimat bine prin cuvântul permanență, întrucât acesta pare să se raporteze mai mult la timpul viitor. Dar cum necesitatea internă de a exista permanent este legată inseparabil cu necesitatea de a fi existat totdeauna, expresia poate fi păstrată. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* erau două judecăți pe care cei vechi le legau inseparabil, și care astăzi uneori se separă din nepricepere, fiindcă se crede că ele se aplică la lucrurile în sine și că prima ar putea fi contrară dependenței lumii de o cauză supremă (chiar în ce privește substanța ei). Dar această teamă este fără temei, fiindcă aici e vorba numai de fenomene în câmpul experienței, a căror unitate nu ar fi niciodată posibilă, dacă am admite că se produc lucruri noi (în ce privește substanța). Căci atunci ar dispărea ceea ce poate reprezenta exclusiv unitatea timpului, anume identitatea substratului, singura în care orice schimbare are unitate completă. Această permanență nu este totuși nimic mai mult decât modul de a ne reprezenta existența lucrurilor (în fenomen).

Determinările unei substanțe, care nu sunt altceva decât moduri particulare ale ei de a exista, se numesc *accidente*. Ele sunt totdeauna reale, deoarece privesc existența substanței. (Negațiile sunt numai determinări care exprimă nonexistența a ceva în substanță.) Dacă am atribui acestui real în substanță o existență particulară (de exemplu mișcării, considerată ca un accident al materiei), atunci această existență se numește inerență, spre deosebire de existența substanței, care se numește subzistență. Dar de aici rezultă multe interpretări greșite, și e mai exact și mai bine exprimat dacă accidentul este desemnat numai prin modul cum e determinată pozitiv existența unei substanțe. Cu toate acestea, în virtutea condițiilor cărora le este supusă folosirea logică a intelectului nostru, este inevitabil să se izoleze oarecum ceea ce se poate schimba în existența unei substanțe, în timp ce substanța rămâne, și să se considere ceva în raportul lui cu permanentul propriu și cu radicalul; de aceea, această categorie și stă sub titlul raporturilor mai mult ca condiție a acestora, decât pentru că ea însăși ar conține un raport.

Pe această permanență se bazează și înțelegerea corectă a conceptului de *schimbare*. Nașterea și dispariția nu sunt schimbări a ceea ce se naște sau dispare. Schimbarea este un mod de a exista, care succede unui alt mod de a exista al aceluiași lucru. De aceea, tot ce se schimbă e *permanent* și numai *starea* lui *se schimbă*. Deoarece această schimbare nu privește decât determinările care pot înceta sau și începe, putem spune, printr-o expresie aparent cam paradoxală: numai permanentul (substanța) se schimbă, variabilul nu suferă nici o schimbare de existență, ci numai o *schimbare de aspect*, fiindcă unele determinări încetează și altele încep.

Schimbarea nu poate fi percepută deci decât la substanțe, și nu poate fi percepție posibilă a nașterii sau morții decât întrucât sunt numai determinări ale permanentului, fiindcă tocmai acest permanent face posibilă reprezentarea despre trecerea de la o stare la alta și de la nonexistență la existență și care deci nu pot fi cunoscute empiric decât ca determinări variabile a ceea ce rămâne. Presupuneți că ceva începe să existe absolut; atunci trebuie să admiteți un moment în care acest ceva nu era. Dar de ce vreți să legați acest moment, dacă nu de ceea ce există deja? Căci un timp vid, care ar precede, nu este un obiect al percepției. Dar dacă legați această devenire de lucruri care existau înainte și care au durat până la ea, atunci devenirea din urmă nu a fost decât o determinare a celei dintâi, care exista deja ca permanentă. La fel e și cu dispariția unui lucru: ea presupune reprezentarea empirică a unui timp în care un fenomen nu mai există.

Substanțele (în fenomen) sunt substraturile tuturor determinărilor de timp. Nașterea unora și dispariția altora ar suprima însăși condiția unică a unității empirice a timpului și fenomenele s-ar raporta atunci la două feluri de timp, a căror existență s-ar scurge simultan, ceea ce este absurd. Căci nu există *decât un* timp, în care toate timpurile diferite trebuie puse nu ca simultane, ci ca succesive.

Prin urmare, permanența este o condiție necesară care singură permite determinarea fenomenelor, ca lucruri sau ca obiecte, într-o experiență posibilă. Dar care este criteriul empiric al acestei permanențe necesare și, cu ea, al substanțialității fenomenelor, despre aceasta expunerea următoare ne va da prilejul să remarcăm cele necesare.

B. ANALOGIA A DOUA

Principiul succesiunii în timp după legea cauzalității

Toate schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză și efect[a]

DOVADĂ[*]

Principiul precedent a demonstrat că toate fenomenele succesiunii în timp nu sunt decât *schimbări*, adică o existență și o nonexistență succesivă a determinărilor substanței care persistă, prin urmare că nu se poate admite existența substanței însăși care ar succede nonexistenței ei sau nonexistența ei care ar succede existenței — cu alte cuvinte, nașterea sau dispariția substanței însăși. Acest principiu ar fi putut fi exprimat și astfel: *Orice schimbare de stare (succesiune) a fenomenelor nu este decât schimbare de existență*, căci nașterea sau dispariția substanței nu sunt schimbări ale ei, deoarece conceptul schimbării presupune tocmai același subiect ca existând cu două determinări opuse, prin urmare, ca permanent. După această avertizare urmează dovada.

Eu percep că fenomenele se succed, adică o stare a lucrurilor este într-un moment al cărei contrariu exista în starea precedentă. Eu leg deci, propriu-zis, două percepții în timp. Această legătură nu este opera simplului simț și a intuiției, ci este, aici, produsul unei facultăți sintetice a imaginației, care determină simțul intern cu privire la raportul de timp. Dar această facultate poate lega cele două stări amintite în două moduri, astfel încât una sau alta să preceadă în timp, căci timpul nu poate fi perceput în el însuși și, în raport cu el, poate fi determinat în obiect, oarecum empiric, ceea ce precede și ceea ce urmează. Eu nu sunt deci conștient decât că imaginația mea pune pe una înainte, pe alta după, iar nu că în obiect o stare precede pe alta; sau, cu alte cuvinte, simpla percepție lasă indeterminat *raportul obiectiv* al fenomenelor care se succed. Pentru ca acesta să fie cunoscut ca determinat, raportul dintre cele două stări trebuie să fie gândit astfel, încât el să determine ca necesar

[a] Ediția I are următoarea formulare: „*Principiul producerii.* Tot ce se *întâmplă* (începe să existe) presupune ceva căruia îi succede *după o regulă*."

[*] Primele două paragrafe din „Dovadă" nu figurează în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

care din aceste două stări trebuie pusă întâi și care pe urmă, și nu invers. Dar conceptul care implică o necesitate a unității sintetice nu poate fi decât un concept pur al intelectului, care nu se află în percepție; și acesta este aici conceptul *raportului dintre cauză și efect*, prin care cauza determină efectul în timp ca pe o consecință a ei și nu ca ceva care ar putea precede numai în imaginație (sau chiar de a nu fi deloc perceput). Deci numai prin faptul că supunem succesiunea fenomenelor, prin urmare orice schimbare, legii cauzalității este posibilă experiența însăși, adică o cunoaștere empirică a acestor fenomene; prin urmare ele însele nu sunt posibile, ca obiecte ale experienței, decât după această lege.

Aprehensiunea diversului fenomenului este totdeauna succesivă. Reprezentările părților se succed unele după altele. Dacă se succed și în obiect, este un al doilea punct al reflecției, care nu e cuprins în cel dintâi. Putem numi într-adevăr obiect orice lucru și chiar orice reprezentare, întrucât suntem conștienți de ele; dar ceea ce înseamnă acest cuvânt cu privire la fenomene, considerate nu ca obiecte (ca reprezentări), ci numai ca desemnând un obiect trebuie cercetat mai adânc. Întrucât sunt în același timp numai, ca reprezentări, obiecte ale conștiinței, ele nu sunt deloc diferite de aprehensiune, adică de actul prin care ele sunt admise în sinteza imaginației, și deci trebuie să spunem: diversul fenomenelor este produs totdeauna succesiv în simțire. Dacă fenomenele ar fi lucruri în sine, nici un om nu și-ar putea da seama din succesiunea reprezentărilor diversului lor cum acest divers este legat în obiect. Căci noi nu avem a face decât cu reprezentările noastre; cum ar putea fi lucrurile în sine (fără a lua în considerare reprezentările prin care ele ne afectează) este cu totul în afara sferei cunoașterii noastre. Deși fenomenele nu sunt lucruri în sine și totuși sunt singurul lucru care ne poate fi dat spre cunoaștere, trebuie să arăt ce legătură convine în timp diversului care se găsește în fenomenele însele, în timp ce reprezentarea diversului în aprehensiune este totdeauna succesivă. Astfel, de exemplu, aprehensiunea diversului în fenomenul unei case care se află în fața mea este succesivă. Se pune acum întrebarea dacă diversul acestei case este și în sine succesiv, ceea ce, fără îndoială, nu va admite nimeni. Dar de îndată ce ridic conceptele mele despre un obiect până la semnificația transcendentală, casa nu mai este un lucru în sine, ci numai un fenomen, adică o reprezentare al cărei obiect transcendental e necunoscut. Ce înțeleg eu deci prin întrebarea:

cum poate fi legat diversul în fenomenul însuși (care totuși nu este nimic în sine)? Ceea ce se află în aprehensiunea succesivă este considerat aici ca reprezentare, iar fenomenul, care mi-e dat, cu toate că nu este altceva decât un ansamblu al acestor reprezentări, e considerat ca obiectul acestor reprezentări, obiect cu care trebuie să concorde conceptul meu, pe care-l scot din reprezentările aprehensiunii. Se vede imediat că, deoarece adevărul este acordul cunoștinței cu obiectul, nu se poate pune aici problema decât despre condițiile formale ale adevărului empiric, și că fenomenul, în opoziție cu reprezentările aprehensiunii, nu poate fi reprezentat decât ca obiect al aprehensiunii distinct de aceste reprezentări, întrucât această aprehensiune este supusă unei reguli care o distinge de orice altă aprehensiune și care face necesar un mod de legare a diversului. Ceea ce în fenomen cuprinde condiția acestei reguli necesare a aprehensiunii este obiectul.

Dar să revenim la problema noastră. Că ceva se întâmplă, că adică ceva sau o stare, care nu era mai înainte, devine, e ceea ce nu poate fi perceput empiric, dacă nu e precedată de un fenomen care să nu fi conținut în sine această stare; căci o realitate care succede unui timp vid, prin urmare un început pe care nu-l precede nici o stare a lucrurilor, poate fi aprehendată tot atât de puțin ca și timpul vid însuși. Orice aprehensiune a unei întâmplări este deci o percepție care succede alteia. Dar fiindcă în orice sinteză a aprehensiunii lucrurile stau așa cum am arătat mai sus la fenomenul unei case, ea nu se distinge încă prin aceasta de altele. Dar mai observ că dacă într-un fenomen care conține o întâmplare numesc *A* starea anterioară a percepției, iar *B* starea următoare, *B* nu poate decât să succeadă lui *A* în aprehensiune, iar percepția *A* nu poate să succeadă lui *B*, ci numai să-l preceadă. Văd, de exemplu, o corabie plutind pe fluviu în jos. Percepția mea a locului unde se găsește ea în avalul fluviului succede percepției locului în care se găsea în amonte și e imposibil ca în aprehensiunea acestui fenomen corabia să fie percepută întâi în aval și pe urmă în amonte. Ordinea în seria percepțiilor care se succed în aprehensiune este deci aici determinată, și aprehensiunea este legată de această ordine. În exemplul precedent al unei case, percepțiile mele în aprehensiune puteau să înceapă din vârful ei și să sfârșească la pământ, dar ele puteau să înceapă și de jos și să sfârșească sus, după cum puteau să aprehendeze de la dreapta sau de la stânga diversul intuiției

empirice. În seria acestor percepții nu era deci o ordine determinată care să mă constrângă să încep cu o anumită parte în aprehensiune, pentru a lega empiric diversul. Această regulă se găsește însă totdeauna în percepția a ceea ce se întâmplă, și ea face *necesară* ordinea percepțiilor succesive (în aprehensiunea acestui fenomen).

Va trebui deci, în cazul nostru, să deriv *succesiunea subiectivă* a aprehensiunii din *succesiunea obiectivă* a fenomenelor, pentru că altfel, cea dintâi ar fi cu totul indeterminată și nu ar distinge nici un fenomen de altul. Succesiunea subiectivă singură, fiind cu totul arbitrară, nu dovedește nimic cu privire la legarea diversului în obiect. Succesiunea obiectivă va consta deci în ordinea diversului fenomenului, ordine care face ca aprehensiunea a ceva (care se întâmplă) să succeadă aprehensiunii a altceva (care precede) *după o regulă*. Numai astfel pot fi eu îndreptățit să spun despre fenomenul însuși, și nu numai despre aprehensiunea mea, că în fenomen se găsește o succesiune, ceea ce înseamnă că eu nu pot efectua aprehensiunea decât tocmai în această succesiune.

După o astfel de regulă, trebuie deci ca în ceea ce în genere precede un eveniment să se afle condiția după care acest eveniment urmează totdeauna și în mod necesar; eu nu pot răsturna însă ordinea, să merg de la eveniment îndărăt și să determin (prin aprehensiune) ceea ce precede. Căci nici un fenomen nu se întoarce de la momentul următor la cel precedent, dar se raportează totuși *la vreun moment precedent*; dimpotrivă, de la un timp dat, progresia la un alt timp următor este necesar determinată. Astfel, fiindcă este ceva care urmează, eu trebuie să raportez acest ceva în mod necesar la altceva în genere care precede și căruia îi succede după o regulă, adică în mod necesar, astfel încât evenimentul, ca condiționat, indică cert o condiție oarecare, care determină acest eveniment.

Să presupunem că un eveniment nu e precedat de nimic căruia el ar trebui să-i urmeze în conformitate cu o regulă; atunci orice succesiune a percepției nu ar fi determinată decât în aprehensiune, adică numai subiectiv; dar prin aceasta nu ar fi deloc determinat obiectiv ce anume trebuie să preceadă și ce să succeadă percepțiilor. Nu am avea în acest fel decât un joc de reprezentări, care nu s-ar raporta la nici un obiect, adică prin percepția noastră un fenomen nu ar fi distins deloc de oricare altul sub raportul timpului, fiindcă succesiunea în aprehendare este

totdeauna identică și deci în fenomen nu este nimic care s-o determine astfel ca, prin aceasta, o anumită succesiune să fie făcută obiectiv necesară. Eu nu voi spune deci că două stări se succed într-un fenomen, ci doar că o aprehensiune urmează alteia, ceea ce e numai ceva *subiectiv* și nu determină un obiect, prin urmare nu poate fi valabilă pentru cunoașterea unui obiect oarecare (nici chiar în fenomen). Când deci aflăm prin experiență că se întâmplă ceva, presupunem totdeauna că ceva precede, căruia acel ceva îi urmează în virtutea unei reguli. Căci fără aceasta eu nu aș spune despre obiect că succedă, deoarece simpla succesiune în aprehensiunea mea, dacă nu e determinată printr-o regulă cu privire la ceva care precede, nu justifică o succesiune în obiect. Astfel se întâmplă totdeauna cu privire la o regulă după care fenomenele în succesiunea lor, adică așa cum se întâmplă, sunt determinate de starea anterioară; eu fac obiectivă sinteza mea subiectivă (a aprehensiunii), și numai datorită acestei singure presupuneri este posibilă însăși experiența a ceva care se întâmplă.

Aceasta pare, ce-i drept, să contrazică toate observațiile care au fost făcute totdeauna asupra mersului folosirii intelectului nostru. După aceste observații, abia numai prin succesiunile multor evenimente percepute și comparate, și găsite concordante cu fenomene anterioare, am fost noi conduși să descoperim o regulă, în virtutea căreia anumite evenimente urmează totdeauna anumitor fenomene, și prin aceasta am fost înainte de toate determinați să formăm conceptul de cauză. După astfel de considerente, acest concept ar fi numai empiric și regula pe care o procură, anume că tot ce se întâmplă are o cauză, ar fi la fel de contingentă ca experiența însăși: universalitatea și necesitatea lui nu ar fi decât fictive și nu ar avea adevărată valabilitate universală, fiindcă nu ar fi *a priori*, ci ar fi întemeiate numai pe inducție. Dar aici este la fel ca și cu alte reprezentări pure *a priori* (de exemplu, spațiul și timpul), pe care nu le putem scoate din experiență ca concepte clare decât fiindcă noi le pusesem în experiență, pe care am constituit-o cu ajutorul acestor concepte. Negreșit, claritatea logică a acestei reprezentări a unei reguli care determină seria evenimentelor nu e posibilă, ca concept de cauză, decât dacă ne-am servit de ea în experiență; dar o considerare a acestei reguli ca o condiție a unității sintetice a fenomenelor în timp a fost totuși baza experienței însăși și, deci, a precedat-o *a priori*.

E vorba deci să arătăm printr-un exemplu că noi nu atribuim niciodată, nici chiar în experiență, obiectului succesiunea (pe care o vedem într-un eveniment, când se întâmplă ceva, care nu era mai înainte) și nu o distingem de succesiunea subiectivă a aprehensiunii noastre decât dacă avem ca principiu o regulă care ne constrânge să observăm această ordine a percepțiilor mai mult decât pe alta, ba chiar că această constrângere este propriu-zis ceea ce face posibilă în primul rând reprezentarea unei succesiuni în obiect.

Avem reprezentări în noi de care putem deveni și conștienți. Dar oricât de întinsă, de exactă și de precisă ar putea fi această conștiință, ea rămâne totuși formată numai din reprezentări, adică din determinări interne ale simțirii noastre în cutare sau cutare raport de timp. Cum ajungem noi să conferim acestor reprezentări un obiect sau să le atribuim, dincolo de realitatea lor subiectivă, pe care o au ca modificări, nu știu ce realitate obiectivă? Semnificația obiectivă nu poate consta în raportul cu altă reprezentare (cu cea pe care vrem s-o denumim a obiectului); căci altfel se pune din nou problema: cum iese această reprezentare la rândul ei din ea însăși și dobândește semnificație obiectivă dincolo de cea subiectivă, care-i este proprie ca determinare a stării de simțire? Dacă cercetăm ce proprietate nouă conferă reprezentărilor noastre *raportul cu un obiect* și care este dignitatea pe care ele o dobândesc în chipul acesta, găsim că acest raport nu constă în altceva decât în aceea că face necesară legătura reprezentărilor într-un anumit mod și le supune unei reguli; invers, numai prin faptul că o anumită ordine e necesară în raportul cronologic al reprezentărilor noastre, li se conferă o semnificație obiectivă.

În sinteza fenomenelor, diversul reprezentărilor este totdeauna succesiv. Prin aceasta nu este reprezentat nici un obiect, fiindcă printr-o asemenea succesiune, care e comună tuturor aprehensiunilor, nimic nu este distins de altceva. Dar de îndată ce percep sau presupun că în această succesiune există un raport cu starea precedentă, din care reprezentarea rezultă după o regulă, atunci eu îmi reprezint ceva ca eveniment sau ca ceva care se întâmplă, adică cunosc un obiect pe care trebuie să-l pun în timp într-un anumit loc determinat, care, după starea precedentă, nu-i poate fi atribuită altfel. Dacă percep deci că se întâmplă ceva, atunci în această reprezentare e cuprins în primul rând că ceva precede, fiindcă tocmai în raportul cu acest ceva fenomenul își capătă raportul său de

timp, anume de a exista după un timp precedent în care el nu exista. Dar el nu-și poate dobândi locul determinat în acest raport decât pentru că în starea precedentă este presupus ceva căruia îi succede totdeauna, adică în virtutea unei reguli: de unde rezultă, mai întâi, că eu nu pot inversa seria și să pun ceea ce se întâmplă înainte de ceea ce precede; în al doilea rând, că dacă este indicată starea care precede, acest eveniment determinat urmează inevitabil și necesar. Astfel se face că în reprezentările noastre este o ordine în care prezentul (întrucât s-a întâmplat) trimite spre o stare oarecare precedentă ca spre un corelat, dar încă nedeterminat, al acestui eveniment care e dat; dar acest corelat se raportează în mod determinat la acest eveniment ca la consecința lui și îl leagă necesar de el în seria timpului.

Dacă este o lege necesară a sensibilității noastre, deci o *condiție formală* a tuturor percepțiilor, ca timpul precedent să determine în mod necesar pe cel ce urmează (întrucât eu nu pot ajunge la timpul care urmează altfel decât trecând prin cel care precede), este și o *lege* indispensabilă a *reprezentării empirice* a succesiunii de timp, ca fenomenele timpului trecut să determine orice existență în timpul care urmează și ca fenomenele acestui timp următor să nu aibă loc ca evenimente decât în măsura în care acelea ale timpului anterior le determină existența în timp, adică le-o fixează după o regulă. Căci *numai în fenomene putem noi cunoaște empiric această continuitate în înlănțuirea timpurilor*.

Orice experiență și posibilitatea ei presupun intelectul, și cel dintâi lucru pe care-l face el nu este să clarifice reprezentarea obiectelor, ci să facă posibilă reprezentarea unui obiect în genere. Aceasta are loc prin faptul că el transmite fenomenelor și existenței lor ordinea de timp, atribuind fiecăruia dintre ele, considerat ca o consecință, un loc determinat *a priori* în timp în raport cu fenomenele precedente, loc fără de care fenomenul nu s-ar acorda cu timpul însuși, care determină *a priori* locul tuturor părților lui. Această determinare a locului nu poate proveni din raportul fenomenelor față de timpul absolut (căci acesta nu e un obiect al percepției), ci, dimpotrivă, fenomenele însele trebuie să-și determine între ele locurile lor în timpul însuși și să le facă necesare în ordinea timpului, că adică ceea ce urmează sau se întâmplă trebuie să suceeadă, în virtutea unei reguli generale, după ceea ce era cuprins în starea precedentă; de aici o serie de fenomene care produc și fac

necesară, cu ajutorul intelectului, aceeași ordine și înlănțuire continuă în seria percepțiilor posibile, așa cum se găsesc ele *a priori* în forma intuiției interne (a timpului), în care toate percepțiile trebuie să-și aibă locul lor.

Dacă deci se întâmplă ceva, este o percepție care aparține unei experiențe posibile și care devine reală, când consider fenomenul ea determinat în ce privește locul lui în timp, prin urmare ca pe un obiect, care poate fi găsit totdeauna după o regulă în înlănțuirea percepțiilor. Iar această regulă care ne ajută să determinăm ceva în ce privește succesiunea timpului este: în ceea ce precede să se găsească condiția care face ca evenimentul să urmeze totdeauna (adică în mod necesar). Principiul rațiunii suficiente este deci fundamentul experienței posibile, adică al cunoașterii obiective a fenomenelor din punctul de vedere al raportului lor în succesiunea timpului.

Dovada acestui principiu se bazează însă exclusiv pe momentele următoare. Orice cunoaștere empirică presupune sinteza diversului efectuată de imaginație, care este totdeauna succesivă, adică reprezentările se succed în ea totdeauna unele după altele. Dar succesiunea în imaginație nu este deloc determinată din punctul de vedere al ordinii (ceea ce trebuie să preceadă și ceea ce trebuie să succeadă) și seria uneia din reprezentările care se succed poate fi luată deopotrivă atât urcând cât și coborând. Dar dacă această sinteză este o sinteză a aprehensiunii (a diversului unui fenomen dat), atunci ordinea e determinată în obiect sau, pentru a vorbi mai exact, este aici o ordine a sintezei succesive care determină un obiect după care ceva trebuie să preceadă în mod necesar, și dacă acest ceva este pus, celălalt ceva trebuie să urmeze în mod necesar. Pentru ca percepția mea să conțină cunoașterea unui eveniment, adică a ceva care se întâmplă real, ea trebuie să fie o judecată empirică în care să gândesc că succesiunea este determinată, că adică acest eveniment presupune în timp un alt fenomen căruia ea îi urmează necesar sau după o regulă. În caz contrar, dacă pun fenomenul precedent și evenimentul nu-i urmează necesar, ar trebui să consider percepția mea numai ca pe un joc subiectiv al imaginației mele și, dacă îmi reprezint totuși prin ea ceva obiectiv, ar trebui s-o numesc un simplu vis. Astfel, raportul fenomenelor (considerate ca percepții posibile), raport după care ceea ce urmează (ceea ce se întâmplă) este determinat în timp, în ce privește existenta lui, de ceva precedent în mod necesar și după o regulă.

prin urmare raportul dintre cauză și efect, este condiția valabilității obiective a judecăților noastre empirice cu privire la seria percepțiilor, prin urmare a adevărului lor empiric și deci a experienței. Principiul raportului cauzal în succesiunea fenomenelor este valabil deci și pentru toate obiectele experienței (în condițiile succesiunii), fiindcă el însuși este fundamentul posibilității unei astfel de experiențe.

Dar aici mai apare o dificultate care trebuie înlăturată. Principiul legăturii cauzale între fenomene este restrâns, în formula noastră, la succesiunea seriei lor, în timp ce în folosirea acestui principiu se găsește totuși că el se aplică și la simultaneitatea lor și că efectul și cauza pot exista în același timp. De exemplu, există în cameră o căldură care nu se găsește în aer liber. Caut în jur cauza și găsesc o sobă încălzită. Soba, care este cauza, există în același timp cu efectul ei, căldura din cameră; aici nu este deci o succesiune în timp între cauză și efect, ci ele sunt în același timp, și totuși legea e valabilă. Cea mai mare parte a cauzelor eficiente din natură există în același timp cu efectele lor și succesiunea în timp a acestora din urmă este determinată de faptul că numai cauza nu-și poate produce întregul ei efect într-o clipă. Dar din clipa în care efectul începe să se producă, el este totdeauna simultan cu cauzalitatea cauzei lui, pentru că dacă această cauză ar fi încetat să existe o clipă mai înainte, efectul nu s-ar fi produs. Trebuie să remarcăm aici că e vorba de *ordinea* timpului și nu de *curgerea* lui; raportul rămâne, chiar dacă nu s-a scurs timp. Timpul dintre cauzalitatea cauzei și efectul ei imediat poate fi *disparent* (deci cauza și efectul pot fi simultane), dar raportul dintre ele rămâne totuși totdeauna determinabil în timp. Dacă consider drept cauză o bilă care e așezată pe o pernă umplută, căreia îi imprimă o mică adâncitură, atunci cauza este prezentă în același timp cu efectul. Dar eu le disting totuși pe amândouă prin raportul de timp cuprins în legătura lor dinamică. Căci, dacă pun bila pe pernă, formei ei netede de mai înainte îi urmează mica adâncitură; dar dacă perna are (fără să cunosc cauza) o mică adâncitură, n-o pot atribui unei bile de plumb.

Prin urmare, succesiunea de timp este fără îndoială unicul criteriu empiric al efectului în raport cu cauzalitatea cauzei ce precede. Paharul umplut cu apă este cauza urcării apei deasupra suprafeței lui orizontale, deși ambele fenomene sunt în același timp. Căci de îndată ce scot apa cu

paharul dintr-un vas mai mare, urmează ceva, anume schimbarea figurii orizontale pe care o avea în acel vas într-o figură concavă pe care o ia în pahar.

Această cauzalitate conduce la conceptul de acțiune, aceasta la conceptul de forță și, prin aceasta, la conceptul de substanță. Cum nu vreau să amestec proiectul meu critic, care privește exclusiv izvoarele cunoașterii sintetice *a priori*, cu analize care nu tind decât la lămurirea (nu la extinderea) conceptelor, rezerv examinarea amănunțită a acestor concepte pentru un viitor sistem al rațiunii pure; deși o astfel de analiză se găsește deja într-o largă măsură în manualele de acest gen cunoscute până acum. Dar nu pot trece sub tăcere criteriul empiric al unei substanțe, întrucât ea pare a se manifesta nu prin permanența fenomenului, ci mai bine și mai ușor prin acțiune.

Unde este acțiune, prin urmare activitate și forță, acolo este și substanță, și numai în aceasta trebuie căutat sediul acelui izvor fecund al fenomenelor. Aceasta e foarte bine spus; dar când e vorba să se explice ce se înțelege priu substanță și vrem să evităm cercul vicios, atunci nu e atât de ușor de răspuns. Cum să conchidem imediat de la acțiune *la permanența* agentului, ceea ce e totuși un criteriu atât de esențial și atât de propriu al substanței *(phaenomenon)*? Dar, după expunerile noastre precedente, rezolvarea problemei nu prezintă totuși o astfel de dificultate, deși după modul obișnuit (de a nu proceda cu conceptele noastre decât analitic) ea este cu totul insolubilă. Acțiune înseamnă deja raportul subiectului cauzalității cu efectul. Fiindcă orice efect constă în ceea ce se întâmplă, prin urmare în ceva schimbător pe care îl desemnează prin succesiune, ultimul subiect a ceea ce se schimbă este *permanentul* considerat ca substrat a tot ce se schimbă, adică substanța. Căci, după principiul cauzalității, acțiunile sunt totdeauna primul fundament al oricărei schimbări a fenomenelor și deci nu se pot afla într-un subiect, care se schimbă el însuși, fiindcă altfel ar fi necesare alte acțiuni și un alt subiect care să determine această schimbare. În virtutea acestui principiu, acțiunea este un criteriu empiric suficient pentru a dovedi substanțialitatea subiectului fără a fi nevoit să caut permanența subiectului cu ajutorul percepțiilor comparate; ceea ce nici nu s-ar putea face pe această cale cu bogăția de amănunte pe care o reclamă mărimea și riguroasa valabilitate universală a conceptului. Căci subiectul prim al

cauzalității oricărei nașteri și dispariții nu poate el însuși (în câmpul fenomenelor) să se nască și să dispară — este o concluzie certă care conduce la necesitate empirică și la permanență în existență, prin urmare la conceptul unei substanțe ca fenomen.

Când se întâmplă ceva, faptul simplu de a se naște, abstracție făcând de ceea ce se naște, este deja în sine un obiect al cercetării. Trecerea de la nonexistența unei stări la această stare, presupunându-se că aceasta nu ar conține o calitate în fenomen, este deja ea singură o problemă pe care e necesar s-o cercetăm. Această naștere nu privește, cum s-a arătat la numărul *A*, substanța (căci aceasta nu se naște), ci starea ei. Este deci numai schimbare și nu naștere din nimic. Când această origine este considerată ca efect al unei cauze străine, ea se numește creație. Această creație nu poate fi admisă ca eveniment între fenomene, pentru că numai posibilitatea ei ar suprima unitatea experienței; deși, dacă privesc toate lucrurile nu ca fenomene, ci ca lucruri în sine și ca obiecte ale intelectului comun, ele pot fi considerate, deși sunt substanțe, ca dependente în ce privește existența lor de o cauză străină; dar aceasta ar atrage după sine cu totul alte sensuri ale cuvintelor și nu s-ar aplica la fenomene ca obiecte posibile ale experienței.

Cum poate în genere ca ceva să fie schimbat, cum e posibil ca unei stări dintr-un moment de timp să-i succeadă într-un alt moment o stare contrară: despre aceasta nu avem *a priori* nici cel mai neînsemnat concept. Pentru aceasta este nevoie de cunoașterea forțelor reale, care nu poate fi dată decât empiric, de exemplu a forțelor motrice sau, ceea ce-i același lucru, a unor anumite fenomene succesive (ca mișcări), care indică astfel de forțe. Dar forma oricărei schimbări, condiția sub care ea poate avea loc ca o naștere a altei stări (oricare ar fi conținutul ei, adică starea care este schimbată), prin urmare succesiunea stărilor înseși (ceea ce se întâmplă) poate fi totuși considerată *a priori* după legea cauzalității și după condițiile timpului*.

Când o substanță trece dintr-o stare *a* în alta *b*, momentul stării a doua este diferit de momentul celei dintâi și-i succede. La fel și starea a doua ca realitate (în fenomen) este diferită de cea dintâi, în care aceasta

* Să se noteze că eu nu vorbesc despre schimbarea unor anumite relații în genere, ci despre schimbarea stării. De aceea, când un corp se mișcă uniform, el nu-și schimbă deloc starea (mișcării); dar el se schimbă când mișcarea lui crește sau scade.

nu era, ca *b* de zero; dacă starea *b* nu se distinge de starea *a* decât prin mărime, schimbarea este atunci o naștere a lui *b-a*, care nu era în starea precedentă și în raport cu care această stare este = 0.

Se pune deci întrebarea cum trece un lucru de la o stare = *a* la o alta = *b*. Între două momente este totdeauna un timp și între două stări în aceste momente este totdeauna o diferență care are o mărime (căci toate părțile fenomenelor sunt totdeauna tot mărimi). Astfel, orice trecere de la o stare la alta are loc într-un timp care e cuprins între două momente, din care cel dintâi determină starea din care iese lucrul, al doilea, pe cea la care ajunge. Ambele sunt deci limite ale timpului unei schimbări, prin urmare ale stării intermediare dintre cele două stări, și aparțin ca atare întregii schimbări. Orice schimbare are o cauză care-și dovedește cauzalitatea în tot timpul în care are loc schimbarea. Această cauză nu produce deci schimbarea ei subit (dintr-o dată sau într-o clipă), ci într-un timp, astfel încât așa cum crește timpul de la momentul inițial *a* până la terminarea lui în *b*, la fel este produsă și mărimea realității *(b-a)* prin toate gradele mai mici, care sunt cuprinse între primul și ultimul. Orice schimbare nu e deci posibilă decât printr-o acțiune continuă a cauzalității, care, întrucât este uniformă, se numește un moment. Schimbarea nu constă din aceste momente, ci e produsă de ele ca efect al lor.

Aceasta este deci legea continuității oricărei schimbări, al cărei principiu e acesta: că nici timpul, nici chiar fenomenul în timp, nu se compune din părți care să fie cele mai mici posibile, și că totuși lucrul, schimbându-și starea, nu ajunge la a doua lui stare decât trecând prin toate aceste părți ca prin atâtea elemente. Nu există *nici o diferență* a realului în fenomen, tot astfel nici o diferență în mărimea timpurilor care să fie *cea mai mică;* și astfel, noua stare a realității crește începând de la prima, în care ea nu era și, trecând prin toate gradele infinite ale acestei realități, ale căror diferențe sunt împreună mai mici decât diferența dintre 0 și *a*.

Ce folos ar putea avea acest principiu în investigarea naturii, nu ne interesează aici. Dar cum un astfel de principiu, care pare să lărgească atât de mult cunoașterea noastră despre natură, este posibil cu totul *a priori*, e ceea ce reclamă imperios examinarea noastră, deși o privire sumară dovedește că el este real și legitim și că deci s-ar putea crede că suntem dispensați să răspundem la întrebarea: cum a fost posibil? Căci

există atâtea pretenții neîntemeiate de a lărgi cunoașterea noastră prin rațiune pură, încât trebuie să acceptăm principiul general de a fi extrem de bănuitori și de a *nu* crede și admite *nimic* de acest fel, chiar în fața celei mai clare dovezi dogmatice, fără documente care pot să procure o deducție temeinică.

Orice creștere a cunoașterii empirice și orice progres al percepției nu e decât o extindere a determinării simțului intern, adică o progresie în timp, oricare ar fi obiectele, fenomene sau intuiții pure. Această progresie în timp determină totul și nu este determinată în sine de nimic altceva, adică părțile ei sunt date numai în timp și de sinteza timpului, dar nu anterior ei. De aceea, orice trecere în percepție spre ceva care urmează în timp este o determinare a timpului efectuată de producerea acestei percepții; și cum acea determinare este totdeauna și în toate părțile ei o mărime, ea este producția unei percepții care este o mărime și care trece prin toate gradele, dintre care nici unul nu este cel mai mic, începând de la zero până la gradul ei determinat. De aici rezultă posibilitatea de a cunoaște *a priori* o lege a schimbărilor în ce privește forma lor. Noi nu anticipăm decât aprehensiunea noastră proprie, a cărei condiție formală trebuie să poată fi cunoscută negreșit *a priori*, pentru că ea rezidă în noi înșine anterior oricărui fenomen dat.

Prin urmare, așa cum timpul conține condiția sensibilă *a priori* a posibilității unei progresii continue de la ceea ce există la ceea ce urmează, tot astfel intelectul este, cu ajutorul unității apercepției, condiția *a priori* a posibilității unei determinări continue a tuturor locurilor pentru fenomenele din acest timp, cu ajutorul seriei de cauze și efecte, dintre care cele dintâi atrag după ele inevitabil existența celor din urmă și, prin aceasta, fac valabilă cunoașterea empirică a raporturilor de timp pentru orice timp (universal), prin urmare obiectiv valabilă.

C. ANALOGIA A TREIA

Principiul simultaneității după legea acțiunii reciproce sau a comunității

Toate substanțele, întrucât pot fi percepute în spațiu ca simultane, sunt într-o acțiune reciprocă universală[a]

DOVADĂ *

Lucrurile sunt *simultane* când în intuiția empirică percepția unuia poate succede percepției celuilalt în mod *reciproc* (ceea ce nu poate avea loc în succesiunea de timp a fenomenelor, cum s-a arătat la principiul al doilea). Astfel, eu pot începe percepția mea privind întâi Luna și apoi Pământul sau, și invers, privind întâi Pământul și apoi Luna, și fiindcă percepțiile acestor obiecte pot să succeadă reciproc unele altora, spun că ele există simultan. Simultaneitatea este existența diversului în același timp. Dar nu putem percepe timpul însuși pentru a deduce, din faptul că lucrurile sunt puse în același timp, că percepțiile acestor lucruri se pot succede reciproc unele altora. Sinteza imaginației în aprehensiune nu ar prezenta deci fiecare din aceste percepții decât ca existând în subiect când cealaltă nu este, și reciproc, dar nu că obiectele sunt simultane, adică atunci când unul este, este și celălalt în același timp și aceasta e necesar pentru ca percepțiile să se poată succede reciproc. Prin urmare, e necesar un concept al intelectului despre succesiunea reciprocă a determinărilor acestor lucruri care există simultan exterior unele față de altele, pentru a spune că succesiunea reciprocă a percepțiilor e întemeiată în obiect și pentru a ne reprezenta astfel simultaneitatea ca obiectivă. Raportul substanțelor, în care una conține determinări al căror principiu e cuprins în cealaltă, este raportul influenței; și, reciproc, când aceasta din urmă cuprinde principiul determinărilor în cea dintâi el este raportul comunității sau al acțiunii reciproce. Simultaneitatea substanțelor în spațiu nu poate fi cunoscută deci în experiență altfel decât dacă se

[a] În ediția I această analogie avea următoarea formulare: „*Principiul comunității.* Toate substanțele, întrucât sunt *simultane*, stau într-o comunitate universală (adică într-o acțiune reciprocă)."

* Primul paragraf din „Dovadă" nu figurează în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

presupune o acțiune reciprocă între ele: această supoziție este deci și condiția posibilității lucrurilor însele ca obiecte ale experienței.

Lucrurile sunt simultane, întrucât există într-unul și același timp. Dar prin ce se cunoaște că ele sunt într-unul și același timp? Când ordinea în sinteza aprehensiunii acestui divers este indiferentă, când adică se poate merge de la *A* prin *B*, *C*, *D* la *E* sau, invers, de la *E* la *A*. Căci dacă această sinteză ar fi succesivă în timp (în ordinea care începe cu *A* și se sfârșește în *E*), ar fi imposibil să începem aprehensiunea în percepție de la *E* și să mergem îndărăt până la *A*, fiindcă *A* ar aparține trecutului și deci nu ar mai putea fi obiect al aprehensiunii.

Admiteți că într-o diversitate de substanțe, considerate ca fenomene, fiecare din ele ar fi cu totul izolată, adică nici una n-ar acționa asupra celeilalte și n-ar primi de la aceasta reciproc influențe; eu spun că *simultaneitatea* acestor substanțe nu ar fi obiect al unei percepții posibile și că existența uneia nu ar putea conduce pe nici o cale a sintezei empirice la existența celeilalte. Căci, dacă gândiți că ele ar fi separate de un spațiu cu totul vid, atunci percepția, care merge în timp de la una la alta, le-ar determina, ce-i drept, existența cu ajutorul unei percepții ulterioare, dar nu ar putea distinge dacă fenomenul urmează obiectiv celei dintâi sau dacă este simultan cu ea.

În afară de simpla existență, trebuie deci să mai existe ceva prin care *A* îi determină lui *B* locul în timp și, reciproc, *B*, la rândul său, lui *A*, fiindcă numai în virtutea acestei condiții substanțele amintite pot fi reprezentate empiric ca *existând simultan*. Dar ceva determină altui ceva locul în timp numai când e cauza lui sau a determinărilor lui. Trebuie deci ca orice substanță (deoarece ea nu poate fi consecință decât cu privire la determinările ei) să conțină în sine cauzalitatea anumitor condiții în celelalte substanțe și în același timp efectele cauzalității celorlalte, adică ele trebuie să stea (imediat sau mediat) în comunitate dinamică, pentru ca simultaneitatea să poată fi cunoscută într-o experiență posibilă oarecare. Dar cu privire la obiectele experienței sunt necesare toate acele condiții fără care experiența despre aceste obiecte însele ar fi imposibilă. E deci necesar tuturor substanțelor în fenomen, întrucât sunt simultane, să stea între ele în comunitate universală de acțiune reciprocă.

Cuvântul *Gemeinschaft* este în limba noastră [germană] echivoc și poate însemna *communio*, dar și *commercium*. Noi ne servim de el aici în sensul din urmă, în acela de comunitate dinamică, fără care nici cea locală *(communio spatii)* nu ar putea fi niciodată cunoscută empiric. E ușor de observat în experiențele noastre că numai influențele continue în toate locurile spațiului pot conduce simțul nostru de la un obiect la altul; că lumina, care joacă între ochiul nostru și corpurile cerești, poate efectua o comunitate mediată între noi și aceste corpuri și le dovedește astfel simultaneitatea; că noi nu putem schimba empiric nici un loc (nu putem percepe această schimbare) fără ca pretutindeni materia să facă posibilă perceperea locului nostru și că numai cu ajutorul influenței ei reciproce materia își poate demonstra simultaneitatea și prin aceasta coexistența obiectelor (deși numai indirect) până la cele mai îndepărtate. Fără comunitate, orice percepție (a fenomenului în spațiu) este ruptă de cealaltă și lanțul reprezentărilor empirice, adică experiența, ar începe la fiecare obiect nou cu totul de la început, fără ca cea precedentă să poată fi legată câtuși de puțin de aceasta sau să stea cu ea într-un raport de timp. Nu vreau nicidecum să dovedesc prin aceasta absurditatea spațiului vid, căci el poate totdeauna să fie acolo unde nu ajung deloc percepțiile și unde deci nu are loc nici o cunoaștere empirică a simultaneității; dar atunci el nu este un obiect pentru orice experiență a noastră posibilă.

Spre lămurire pot servi următoarele: În simțirea noastră toate fenomenele, întrucât sunt cuprinse într-o experiență posibilă, trebuie să stea într-o comunitate *(communio)* a apercepției și, pentru ca obiectele să poată fi reprezentate ca legate și ca existând simultan, ele trebuie să-și determine reciproc locul în timp și să formeze astfel un întreg. Pentru ca această comunitate subiectivă să se poată baza pe un principiu obiectiv sau să fie raportată la fenomene ca substanțe, percepția uneia, ca principiu, trebuie să facă posibilă percepția celeilalte, și astfel, reciproc, pentru ca succesiunea, care este totdeauna în percepții ca aprehensiuni, să nu fie atribuită obiectelor, ci ca acestea să poată fi reprezentate ca existente simultan. Dar aceasta este o influență reciprocă, adică o comunitate reală *(commercium)* a substanțelor, fără care deci raportul empiric al simultaneității nu ar putea avea loc în experiență. Prin acest *commercium* fenomenele, întrucât sunt exterioare unele față de altele și totuși stau în legătură, formează un compus *(compositum reale)*, și astfel

de *composita* sunt posibile în multe feluri. Cele trei raporturi dinamice, din care rezultă toate celelalte, sunt deci raporturile de inerență, de consecință și de compoziție.

*
* *

Acestea sunt deci cele trei analogii ale experienței. Ele nu sunt altceva decât principii ale determinării existenței fenomenelor în timp după toate aceste trei moduri ale lor: raportul față de timpul însuși ca față de o mărime (mărimea existenței, adică durata), raportul în timp ca într-o serie (succesiune), în sfârșit, și raportul în timp ca într-un ansamblu al întregii existențe (simultaneitate). Această unitate a determinării de timp este pe de-a-ntregul dinamică, adică timpul nu este considerat ca ceva în care experiența ar determina nemijlocit fiecărei existențe locul ei, ceea ce-i imposibil, fiindcă timpul absolut nu este un obiect al percepției prin care fenomenele ar putea fi reunite, ci regula intelectului, numai prin care existența fenomenelor poate dobândi unitate sintetică bazată pe raporturi de timp, determină locul fiecărui fenomen în timp, prin urmare îl determină *a priori* și valabil pentru toate timpurile și pentru fiecare timp.

Noi înțelegem prin natură (în sens empiric) înlănțuirea fenomenelor, cu privire la existența lor, după reguli necesare, adică după legi. Există deci anumite legi, și anume *a priori*, care fac mai întâi posibilă natura; legile empirice nu pot avea loc și nu pot fi găsite decât cu ajutorul experienței, și anume în virtutea acelor legi originare în conformitate cu care experiența însăși devine mai întâi posibilă. Analogiile noastre prezintă deci propriu-zis unitatea naturii în înlănțuirea tuturor fenomenelor sub anumiți exponenți, care nu exprimă altceva decât raportul timpului (întrucât el cuprinde în sine toată existența) față de unitatea apercepției, unitate care nu poate avea loc decât în sinteză, după reguli. Cele trei analogii spun deci împreună că toate fenomenele se află într-o natură și trebuie să se afle în ea, fiindcă fără această unitate *a priori* nu ar fi posibilă unitatea experienței, prin urmare nici determinarea obiectelor în ea.

Dar asupra modului de demonstrare, de care ne-am servit în legătură cu aceste legi transcendentale ale naturii și asupra particularității acestei demonstrații, trebuie făcută o observație, care trebuie să fie în

acelaşi timp foarte importantă ca regulă de urmat pentru orice altă încercare de a dovedi *a priori* judecăţi intelectuale şi în acelaşi timp sintetice. Dacă am fi vrut să demonstrăm aceste analogii dogmatic, adică din concepte, anume că tot ceea ce există nu se poate găsi decât în ceea ce e permanent, că orice eveniment presupune în starea precedentă ceva căruia el îi succede în virtutea unei reguli, în sfârşit, că în diversul, care e simultan, stările sunt şi ele simultane în raportul lor unele faţă de altele după o regulă (stau în comunitate), atunci orice străduinţă ar fi fost cu totul zadarnică. Căci plecând de la un obiect şi de la existenţa lui nu se poate ajunge, prin simple concepte, la existenţa altui obiect sau la modul lui de a exista, oricum am analiza aceste concepte. Ce ne-a rămas deci? Posibilitatea experienţei, ca a unei cunoaşteri în care toate obiectele trebuie în cele din urmă să ne poată fi date, pentru ca reprezentarea lor să poată avea pentru noi realitate obiectivă. În această a treia analogie deci, a cărei formă esenţială constă în unitatea sintetică a apercepţiei tuturor fenomenelor, am găsit noi condiţiile *a priori* ale determinării de timp universale şi necesare a oricărei existenţe în fenomen, determinare fără care însăşi determinarea empirică de timp ar fi imposibilă; şi am găsit reguli ale unităţii sintetice *a priori*, cu ajutorul cărora puteam anticipa experienţa. În lipsa acestei metode şi din părerea eronată că s-ar putea dovedi dogmatic judecăţi pe care folosirea experimentală a intelectului le recomanda ca principii ale lui s-a întâmplat că s-a căutat atât de deseori, dar totdeauna zadarnic, o dovadă a principiului raţiunii suficiente. La celelalte două analogii nu s-a gândit nimeni, deşi ele au fost totdeauna folosite tacit*, fiindcă lipsea firul conducător al categoriilor, care singur poate descoperi şi face perceptibilă orice lacună a intelectului, atât în concepte cât şi în principii.

* Unitatea universului, în care toate fenomenele trebuie să fie legate, este evident o simplă consecinţă a principiului admis tacit al comunităţii tuturor substanţelor care sunt simultane: căci dacă ar fi izolate, ele nu ar constitui, ca părţi, un tot, şi dacă legătura lor (acţiunea reciprocă a diversului) nu ar fi deja necesară simultaneităţii, nu am putea conchide de la aceasta din urmă, ca raport numai ideal, la cea dintâi, ca raport real. Am arătat totuşi, la locul său, că şi comunitatea este propriu-zis principiul posibilităţii unei cunoaşteri empirice, a coexistenţei şi că, deci, propriu-zis nu se conchide de la aceasta din urmă la cea dintâi decât ca la condiţia ei.

4. POSTULATELE GÂNDIRII EMPIRICE ÎN GENERE

1. Ceea ce se acordă cu condițiile formale ale experienței (în ce privește intuiția și conceptele) este *posibil*.

2. Ceea ce se acordă cu condițiile materiale ale experienței (ale senzației) este *real*.

3. Ceea ce este determinat ca fiind în acord cu realul după condițiile universale ale experienței este (există) *necesar*.

LĂMURIRE

Categoriile modalității prezintă particularitatea că nu augmentează cu nimic, ca determinare a obiectului, conceptul căruia îi sunt adăugate ca predicate, nu exprimă decât raportul față de facultatea de cunoaștere. Când conceptul unui obiect este deja cu totul complet, eu totuși mai pot întreba despre acest obiect dacă el este numai posibil sau și real, sau în cazul în care este real, dacă este și necesar. Prin aceasta nu sunt gândite mai multe determinări în obiectul însuși, ci se pune numai problema de a ști care este raportul acestui obiect (cu toate determinările lui) față de intelect și folosirea lui empirică față de judecata empirică și față de rațiune (în aplicarea ei la experiență).

Tocmai de aceea principiile modalității nu sunt mai mult decât explicitări ale conceptelor posibilității, realității și necesității în folosirea lor empirică și, în același timp, restricții ale tuturor categoriilor la simpla folosire pur empirică, fără a le admite și a permite folosirea transcendentală. Căci, pentru ca aceste categorii să nu aibă numai o semnificație logică și pentru ca să nu exprime analitic forma *gândirii*, ci pentru ca să se raporteze la *lucruri* și la posibilitatea, realitatea sau necesitatea lor, ele trebuie să se aplice la experiența posibilă și la unitatea ei sintetică, în care, numai, sunt date obiectele cunoașterii.

Postulatul posibilității lucrurilor cere deci ca conceptul lor să se acorde cu condițiile formale ale unei experiențe în genere. Dar această experiență, adică forma obiectivă a experienței în genere, conține toată sinteza necesară cunoașterii obiectelor. Un concept care conține în sine o sinteză trebuie să fie considerat ca vid și nu se raportează la nici un obiect, dacă această sinteză nu aparține experienței, fie ca o sinteză

împrumutată de la experiență, și atunci se numește un *concept empiric*, fie ca o sinteză pe care, ca o condiție *a priori*, se întemeiază experiența în genere (forma ei), și atunci el este un *concept pur*, care aparține totuși experienței, fiindcă obiectul lui nu poate fi găsit decât în această experiență. Căci de unde să luăm caracterul posibilității unui obiect care a fost gândit cu ajutorul unui concept sintetic *a priori*, dacă nu de la sinteza care constituie forma cunoașterii empirice a obiectelor? Că într-un astfel de concept nu trebuie să fie cuprinsă nici o contradicție este fără îndoială o condiție logică necesară, dar această condiție este departe de a fi suficientă pentru a constitui realitatea obiectivă a conceptului, adică posibilitatea unui obiect așa cum e gândit cu ajutorul conceptului. Astfel, nu este nici o contradicție în conceptul unei figuri care e închisă între două linii drepte, căci conceptele de două linii drepte și de întâlnire a lor nu conțin negarea unei figuri; imposibilitatea nu se bazează pe concept în sine, ci pe construcția lui în spațiu, adică pe condițiile spațiului și determinarea lui; iar aceste condiții au, la rândul lor, realitatea lor obiectivă, adică se raportează la lucruri posibile, deoarece conțin *a priori* forma experienței în genere.

Și acum să arătăm utilitatea considerabilă și deosebita influență ale acestui postulat al posibilității. Dacă îmi reprezint un lucru care e permanent, astfel încât tot ce se schimbă în el să nu aparțină decât stării lui, eu nu pot cunoaște niciodată, numai dintr-un astfel de concept, că un asemenea lucru este posibil. Sau dacă îmi reprezint ceva care trebuie să fie constituit astfel încât, dacă e pus, să-i urmeze totdeauna și inevitabil altceva, eu îl pot gândi desigur fără contradicție; dar nu aș putea judeca prin aceasta dacă o astfel de proprietate (cum e cauzalitatea) se găsește în vreun obiect posibil. În sfârșit, îmi pot reprezenta diferite lucruri (substanțe) care sunt astfel constituite încât starea unuia atrage după sine o consecință în starea celuilalt, și reciproc; dar dacă un astfel de raport poate conveni unor lucruri oarecare, este imposibil de dedus din aceste concepte, care nu conțin decât o sinteză pur arbitrară. Deci numai întrucât aceste concepte exprimă *a priori* raporturile percepțiilor în fiecare experiență, se cunoaște realitatea lor obiectivă, adică adevărul lor transcendental, și aceasta, ce-i drept, independent de experiență, totuși

nu independent de orice raport cu forma unei experiențe în genere și cu unitatea sintetică, singura în care obiectele pot fi cunoscute empiric.

Dacă am vrea să ne formăm însă concepte noi de substanțe, de forțe, de acțiuni reciproce, din materia pe care ne-o oferă percepția, fără a împrumuta din experiența însăși exemplul legăturii lor, atunci am cădea în pure himere, care nu prezintă absolut nici un criteriu al posibilității lor, pentru că aici nu ne călăuzește experiența și nici nu împrumutăm de la ea aceste concepte. Astfel de concepte imaginare nu pot primi *a priori* caracterul posibilității lor așa cum îl primesc categoriile în calitate de condiții de care depinde orice experiență, ci numai *a posteriori* ca fiind date de experiența însăși, și posibilitatea lor sau trebuie să fie cunoscută *a posteriori* și empiric, sau nu poate fi cunoscută deloc. O substanță care ar fi constant prezentă în spațiu, dar fără să-l umple (cum e acel intermediar între materie și ființa gânditoare, pe care au vrut unii să-l introducă) sau o facultate fundamentală particulară a simțirii noastre de *a intui* de mai înainte cele viitoare (nu numai de a le conchide), sau, în sfârșit, o facultate a ei de a sta cu alți oameni în comunitate de idei (oricât de îndepărtați ar fi ei), acestea sunt concepte a căror posibilitate este cu totul fără fundament, fiindcă nu poate fi întemeiată pe experiență și pe legile ei cunoscute, și fără ea este o legătură arbitrară de idei care, deși nu conține contradicție, totuși nu poate revendica realitate obiectivă, prin urmare nici posibilitatea unui obiect așa cum vrem să-l gândim aici. În ce privește realitatea, se înțelege de la sine că nu poate fi gândită *in concreto*, fără a se recurge la ajutorul experienței, pentru că ea nu se poate raporta decât la senzație, ca materie a experienței, și nu privește forma raportului, formă cu care ne-am putea juca cel mult în ficțiuni.

Dar las la o parte posibilitatea a tot ceea ce nu poate fi dedus decât din realitatea în experiență și nu examinez aici decât posibilitatea lucrurilor întemeiată pe concepte *a priori*, despre care eu continui a afirma că aceasta nu poate fi stabilită prin concepte, luate în sine, ci întotdeauna prin condițiile formale și obiective ale unei experiențe în genere.

Pare, în adevăr, că posibilitatea unui triunghi poate să fie cunoscută din conceptul lui însuși (el este în mod cert independent de experiență); căci de fapt noi îi putem da cu totul *a priori* un obiect, adică îl putem construi. Dar fiindcă această construcție nu este decât forma unui obiect,

triunghiul ar rămâne mereu numai un produs al imaginației, al cărei obiect ar rămâne cu o posibilitate încă îndoielnică, pentru care se cere ceva mai mult, anume ca o astfel de figură să fie gândită numai sub condițiile pe care se bazează toate obiectele experienței. Numai fiindcă spațiul este o condiție formală *a priori* a experiențelor externe și fiindcă aceeași sinteză figurativă, prin care noi construim un triunghi în imaginație, este absolut identică cu aceea pe care o aplicăm în aprehensiunea unui fenomen, pentru a ne face din el un concept experimental, numai aceasta este ceea ce leagă cu acest concept reprezentarea posibilității unui astfel de lucru. Și, astfel, posibilitatea unor mărimi continue, ba chiar a mărimilor în genere, deoarece conceptele despre ele sunt toate sintetice, nu este niciodată cunoscută clar din conceptele însele, ci abia din aceste concepte considerate ca condiții formale ale determinării obiectelor în experiență în genere. Și unde să căutăm obiecte care să corespundă conceptelor, dacă nu în experiență, singura prin care ne sunt date obiecte? Totuși, putem cunoaște și caracteriza posibilitatea lucrurilor, fără a recurge în prealabil la experiența însăși numai cu privire la condițiile formale sub care ceva este determinat în genere ca obiect în experiență, prin urmare cu totul *a priori*, totuși numai în raport cu experiența și în limitele ei.

Postulatul cu privire la cunoașterea *realității* lucrurilor reclamă *percepție*, prin urmare senzație, de care suntem conștienți; el nu reclamă, ce-i drept, să fim nemijlocit conștienți de obiectul însuși, a cărui existență trebuie să fie cunoscută; dar reclamă totuși un acord al acestui obiect cu o oarecare percepție reală după analogiile experienței, care reprezintă orice legătură reală într-o experiență în genere.

În *simplul concept* despre un lucru nu se poate găsi absolut nici un caracter al existenței lui. Căci oricât de complet ar fi el, astfel încât să nu-i lipsească nimic pentru a gândi un lucru cu toate determinările lui interne, existența nu are totuși nimic a face cu toate aceste determinări, ci numai cu întrebarea dacă un astfel de lucru ne este dat astfel încât perceperea lui să poată precede în orice caz conceptul. În adevăr, faptul că conceptul precede percepția înseamnă simpla posibilitate a conceptului, pe când percepția, care dă conceptului materia, este singurul caracter al realității. Dar noi putem cunoaște existența lucrului și anterior percepției lui și deci relativ *a priori*, dacă ea se acordă cu câteva percepții după principiile legăturii lor empirice (analogiile). Căci atunci existența

lucrului este legată cu percepțiile noastre într-o experiență posibilă și, urmând firul conducător al acelor analogii, putem ajunge, plecând de la percepția noastră reală, la lucru în seria percepțiilor posibile. Astfel, cunoaștem prin percepția atragerii piliturii de fier existența unei materii magnetice care străbate toate corpurile, deși o percepție nemijlocită a acestei materii ne este imposibilă din cauza constituției organelor noastre. Căci, în genere, după legile sensibilității și contextul percepțiilor noastre, noi am întâlni într-o experiență intuiția empirică nemijlocită a acestei materii, dacă simțurile noastre ar fi mai fine, dar grosolănia simțurilor noastre nu privește câtuși de puțin forma experienței posibile în genere. Cunoașterea noastră despre existența lucrurilor se întinde deci până acolo, până unde ajunge percepția și ceea ce depinde de ea după legi empirice. Dacă nu am începe cu experiența sau dacă nu am proceda după legile înlănțuirii empirice a fenomenelor, atunci ne-am mândri în zadar că vrem să ghicim sau să cercetăm existența vreunui lucru.

Dar *idealismul* ridică o puternică obiecție împotriva acestor reguli care dovedesc mijlocit existența; aici este locul potrivit spre a-l respinge.*

*
* *

Respingerea idealismului**

Idealismul (înțeleg idealismul *material*) este teoria care declară existența obiectelor în spațiu în afară de noi, sau numai ca îndoielnică și *indemonstrabilă*, sau ca falsă și *imposibilă*; cel *dintâi* este idealismul *problematic* al lui D e s c a r t e s, care nu consideră ca indubitabilă decât o singură afirmație *(assertio)* empirică, anume *Eu sunt; al doilea* este idealismul *dogmatic* al lui B e r k e l e y, care declară spațiul, împreună cu toate lucrurile a căror condiție inseparabilă este, ca ceva imposibil în sine, și prin urmare și lucrurile în spațiu ca simple ficțiuni. Idealismul dogmatic este inevitabil, dacă se consideră spațiul ca proprietate care trebuie să aparțină lucrurilor în ele însele; căci atunci el este, împreună cu tot ceea ce condiționează, o non-entitate. Principiul acestui idealism

* Această frază nu figurează în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).
** Textul cuprins între steluțe (pp. 227–230) nu figurează în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

a fost însă distrus de noi în Estetica transcendentală. Idealismul problematic, care nu afirmă nimic similar, ci pretextează numai neputința de a dovedi prin experiență nemijlocită o existență în afară de a noastră, este rațional și în conformitate cu un mod de gândire temeinic și filosofic, anume de a nu îngădui o judecată decisivă înainte de a fi fost găsită o dovadă suficientă. Dovada cerută trebuie deci să demonstreze că avem despre lucrurile externe nu numai *imaginație*, ci și *experiență*; ceea ce nu se va putea face altfel decât dacă se poate demonstra că însăși experiența noastră *internă*, indubitabilă pentru D e s c a r t e s, nu e posibilă decât cu condiția de a presupune experiența *externă*.

TEOREMĂ

Conștiința simplă, dar determinată empiric, a propriei mele existențe dovedește existența obiectelor exterioare mie în spațiu

DOVADĂ

Eu sunt conștient de existența mea ca determinată în timp. Orice determinare de timp presupune ceva *permanent* în percepție. Dar acest permanent nu poate fi ceva în mine, pentru că însăși existența mea în timp nu poate fi determinată în primul rând decât de acest permanent[a]. Percepția acestui permanent nu este posibilă deci decât cu ajutorul unui *obiect* dinafara mea și nu cu ajutorul simplei *reprezentări* a unui obiect dinafara mea. Prin urmare, determinarea existenței mele în timp nu este posibilă decât prin existența lucrurilor reale pe care eu le percep în afara mea. Conștiința de timp este legată necesar cu conștiința posibilității acestei determinări de timp. Ea este legată deci necesar și cu existența lucrurilor dinafara mea, ca condiție a determinării de timp; adică conștiința propriei mele existențe este în același timp o conștiință nemijlocită a existenței altor lucruri dinafara mea.

Nota 1. În dovada de mai sus se va observa că jocul cu care se îndeletnicea idealismul se întoarce cu mai mult drept împotriva lui. Acesta susținea că singura experiență nemijlocită este experiența internă și că numai de la ea se *conchide* la lucruri externe, dar numai în mod

[a] A se vedea ce spune Kant despre această frază în nota ultimă a Prefeței la ediția a II-a.

nesigur, ca totdeauna când se conchide de la efecte date la cauze *determinate*, deoarece cauza reprezentărilor, pe care o atribuim poate eronat obiectelor externe, poate să fie și în noi înșine. Aici e demonstrat că experiența externă este propriu-zis nemijlocită*, că numai cu ajutorul ei e posibilă, dacă nu conștiința propriei noastre existențe, totuși determinarea ei în timp, adică experiența internă. Desigur, reprezentarea *eu sunt*, exprimând conștiința care poate însoți orice gândire, este ceea ce cuprinde nemijlocit în sine existența unui obiect, dar nu încă o *cunoaștere* a lui, prin urmare nici o cunoaștere empirică, adică experiență; căci, în afară de ideea a ceva existent, mai e nevoie de intuiție, și aici intuiție internă, cu privire la care, adică la timp, trebuie să fie determinat subiectul; pentru aceasta sunt absolut necesare obiecte externe, astfel încât, experiența internă însăși nu este posibilă decât mijlocit și decât cu ajutorul experienței externe.

Nota 2. Cu acestea se acordă perfect orice folosire experimentală a facultății noastre de cunoaștere în determinarea timpului. Nu numai că nu putem percepe orice determinare de timp decât cu ajutorul schimbării în raporturile externe (mișcarea) cu privire la permanentul din spațiu (de exemplu, mișcarea Soarelui cu privire la obiectele de pe Pământ), dar noi nu avem nimic permanent pe care să-l putem pune, ca intuiție, la baza conceptului unei substanțe decât *materia*; și însăși această permanență nu este scoasă din experiența externă, ci este presupusă *a priori* ca condiție necesară a oricărei determinări de timp, prin urmare și ca determinare a simțului intern cu privire la propria noastră experiență cu ajutorul existență lucrurilor externe. Conștiința de mine însumi în reprezentarea *Eu* nu e deloc o intuiție, ci numai o reprezentare *intelectuală* a spontaneității unui subiect care gândește. De aceea, acest Eu nu are nici cel mai neînsemnat predicat al intuiției, care, ca

* Conștiința *nemijlocită* a existenței lucrurilor externe nu este presupusă, ci este dovedită în teorema de mai sus, fie că putem sau nu sesiza posibilitatea acestei conștiințe. Problema cu privire la aceasta din urmă ar fi să știm dacă noi nu avem decât un simț intern, dar nu și unul extern, ci numai imaginație externă. E clar însă că și numai pentru a ne imagina ceva ca exterior, adică a-l prezenta simțului în intuiție, trebuie să avem deja un simț extern și să distingem astfel nemijlocit simpla receptivitate a unei intuiții externe de spontaneitatea care caracterizează orice imaginație. Căci, chiar numai faptul de a ne imagina un simț extern ar distruge însăși facultatea de intuire care trebuie să fie determinată prin imaginație.

permanent, ar putea servi drept corelat determinării de timp în simțul intern, cum este de exemplu *impenetrabilitatea* pentru materie considerată ca intuiție *empirică*.

Nota 3. Din faptul că existența de obiecte externe este necesară pentru posibilitatea unei conștiințe determinate de noi înșine nu urmează că orice reprezentare intuitivă de obiecte externe ar include în același timp existența lor; căci această reprezentare poate foarte bine să fie simplul efect al imaginației (atât în visuri cât și în nebunie); dar și atunci ea are loc numai prin reproducerea unor foste percepții externe care, cum s-a arătat, nu sunt posibile decât prin realitatea unor obiecte externe. A fost suficient să se dovedească aici că experiența internă în genere nu e posibilă decât prin experiență externă în genere. Pentru a ști dacă o pretinsă experiență sau alta nu este simplă închipuire, trebuie să se afle cu ajutorul determinărilor ei particulare și al acordului ei cu criteriile oricărei experiențe reale.

*
* *

În sfârșit, în ceea ce privește postulatul al treilea, el se referă la necesitatea materială în existență și nu la legătura pur formală și logică a conceptelor. Cum nici o existență a obiectelor simțurilor nu poate fi cunoscută cu totul *a priori*, totuși *relativ a priori* în raport cu altă existență deja dată, și cum și atunci nu se poate ajunge decât la acea existență care trebuie să fie cuprinsă undeva în lanțul experienței din care percepția dată este o parte, necesitatea existenței nu poate fi cunoscută niciodată din concepte, ci totdeauna numai din legătura ei cu ceea ce este perceput după legile generale ale experienței. Nu este nici o existență care să poată fi cunoscută ca necesară sub condiția altor fenomene date decât existența efectelor rezultând din cauze date după legile cauzalității. Prin urmare, noi nu putem cunoaște necesitatea existenței lucrurilor (substanțelor), ci numai pe cea a existenței stării lor, și anume din alte stări care sunt date în percepție după legile empirice ale cauzalității. De aici urmează că criteriul necesității se află exclusiv în legea experienței posibile, că tot ce se întâmplă este determinat *a priori* în fenomen de cauza lui. De aceea, noi nu cunoaștem decât necesitatea *efectelor* în natură, ale căror cauze ne sunt date, și indiciul necesității în existență nu se întinde dincolo de câmpul experienței posibile; și chiar în acest câmp el nu este valabil

despre existența lucrurilor ca substanțe, fiindcă acestea nu pot fi niciodată considerate ca efecte empirice sau ca ceva ce se întâmplă și care se naște. Necesitatea nu privește deci decât raporturile fenomenelor după legea dinamică a cauzalității și posibilitatea, întemeiată pe aceasta, de a conchide *a priori* dintr-o existență oarecare dată (cauză) la altă existență (efect). Tot ce se întâmplă este ipotetic necesar; acesta e un principiu care supune schimbarea din lume unei legi, adică unei reguli a existenței necesare, o regulă fără care nici măcar natura nu ar exista. De aceea, judecata: nimic nu se întâmplă printr-un hazard orb *(in mundo non datur casus)* este o lege *a priori* a naturii; tot astfel: nici o necesitate în natură nu e o necesitate oarbă, ci condiționată, prin urmare inteligibilă *(non datur fatum)*. Ambele principii sunt astfel de legi prin care jocul schimbărilor este supus unei *naturi a lucrurilor* (ca fenomene) sau, ceea ce-i totuna, unității intelectului, în care ele nu pot aparține decât unei experiențe considerate ca unitate sintetică a fenomenelor. Aceste două principii aparțin celor dinamice. Cel dintâi este propriu-zis o consecință a principiului cauzalității (în analogiile experienței). Cel de-al doilea aparține principiilor modalității, care mai adaugă la determinarea cauzală conceptul necesității, dar al unei necesități supuse unei reguli a intelectului. Principiul continuității a interzis, în seria fenomenelor (schimbărilor), orice salt *(in mundo non datur saltus)*, dar și în ansamblul tuturor intuițiilor empirice în spațiu orice lacună sau hiatus între două fenomene *(non datur hiatus)*; căci putem enunța acest principiu astfel: nimic nu poate pătrunde în experiență care să dovedească un *vacuum* sau să-l admită chiar numai ca o parte a sintezei empirice. Căci în ce privește vidul pe care l-am putea gândi în afara câmpului experienței posibile (al lumii), el nu intră în jurisdicția simplului intelect, care nu hotărăște decât în chestiuni ce privesc folosirea unor fenomene date pentru cunoașterea empirică, și este o problemă pentru rațiunea ideală care depășește sfera unei experiențe posibile și vrea să judece ceea ce înconjoară și limitează această sferă însăși; prin urmare, trebuie să fie examinată în Dialectica transcendentală. Aceste patru principii *(in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum)* ni le-am putea ușor reprezenta, ca și toate principiile de origine transcendentală, după ordinea lor, în conformitate cu ordinea categoriilor, și să-i determinăm fiecăruia locul; dar cititorul deja exersat o va face singur sau va descoperi

ușor firul conducător. Aceste principii se acordă însă toate numai în sensul de a nu permite în sinteza empirică nimic care ar putea stânjeni sau prejudicia intelectul și înlănțuirea continuă a fenomenelor, adică unitatea conceptelor lui. Căci numai în el este posibilă unitatea experienței, în care toate percepțiile trebuie să-și aibă locul lor.

Dacă domeniul posibilității este mai mare decât domeniul care cuprinde tot realul, iar acesta, la rândul lui, este mai mare decât mulțimea a ceea ce-i necesar, acestea sunt probleme interesante, a căror soluționare este în adevăr sintetică, dar care nu revin decât jurisdicției rațiunii; căci ele vor aproximativ să întrebe dacă toate lucrurile, ca fenomene, aparțin ansamblului și contextului unei experiențe unice, din care fiecare percepție dată este o parte care deci nu poate fi legată cu alte fenomene, sau dacă percepțiile mele pot aparține (în înlănțuirea lor generală) la ceva mai mult decât unei experiențe posibile. Intelectul nu dă *a priori* experienței în genere decât regula cu privire la condițiile subiective și formale atât ale sensibilității cât și ale apercepției, care singure fac posibilă această experiență. Alte forme ale intuiției (decât spațiul și timpul), tot astfel alte forme ale intelectului (decât cele discursive ale gândirii sau ale cunoașterii prin concepte), deși ar fi posibile, totuși noi nu le-am putea în nici un fel gândi și face conceptibile; chiar dacă am putea-o, ele nu ar aparține totuși experienței ca singurei cunoașteri în care ne sunt date obiecte. Dacă alte percepții decât cele care aparțin în genere întregii noastre experiențe posibile pot avea loc și dacă deci poate să existe un cu totul alt domeniu al materiei, nu poate decide intelectul; el nu are a face decât cu sinteza a ceea ce e dat. De altfel, este foarte izbitoare sărăcia raționamentelor noastre obișnuite, prin care producem un mare imperiu al posibilității, din care orice real (orice obiect al experienței) nu este decât o mică parte. Orice real este posibil; de aici rezultă în mod natural, după regulile logice ale conversiunii, judecata particulară: unele lucruri posibile sunt reale, ceea ce pare să însemne tot atât ca: multe lucruri sunt posibile care nu sunt reale. Se pare, în adevăr, că s-ar putea chiar pune numărul posibilului deasupra celui al realului, fiindcă la cel dintâi trebuie să se adauge ceva pentru a-l constitui pe acesta din urmă. Dar eu nu cunosc acest adaos la posibil. Căci ceea ce ar trebui să-i mai fie adăugat ar fi imposibil. La acordul intelectului meu cu

condițiile formale ale experienței nu se poate adăuga decât un lucru, anume legătura cu o percepție oarecare; dar ceea ce este legat cu percepția după legi empirice este real, deși nu este nemijlocit perceput. Dar că în înlănțuirea generală cu ceea ce-mi este dat în percepție este posibilă o altă serie de fenomene, prin urmare este posibilă mai mult decât o singură experiență care să cuprindă totul, nu se poate conchide din ceea ce e dat și încă mai puțin fără ca ceva să fie dat; fiindcă fără materie nicăieri nimic nu poate fi gândit. Ceea ce nu e posibil decât în condiții care ele însele sunt numai posibile nu e posibil *în nici o privință*. În acest sens general însă se pune problema, când vrem să știm dacă posibilitatea lucrurilor se întinde mai departe decât până unde poate ajunge experiența.

Am menționat aceste probleme numai pentru a nu lăsa o lacună în ceea ce aparține, după părerea comună, conceptelor intelectului. În realitate, însă, posibilitatea absolută (care e valabilă în orice privință), nu este un simplu concept al intelectului și nu poate avea în nici un fel aplicare empirică, ci el aparține numai rațiunii, care depășește orice folosire empirică posibilă a intelectului. De aceea, a trebuit să ne mulțumim aici numai cu o notă critică, lăsând de altfel chestiunea în obscuritate până la o viitoare explicitare mai largă.

Deoarece vreau să închei acest al patrulea număr și cu el totodată sistemul tuturor principiilor intelectului pur, trebuie să mai indic rațiunea pentru care am numit principiile modalității, fără ezitare, postulate. Nu vreau să iau aici acest termen în sensul pe care i l-au dat câțiva autori ai filosofiei moderne, contrar sensului pe care i-l dau matematicienii, cărora le aparține propriu-zis: anume, că *a postula* înseamnă a da o judecată ca nemijlocit certă fără justificare sau dovadă; căci dacă ar fi să concedem că judecăților sintetice, oricât de evidente ar fi ele, le-am putea acorda, fără deducție și pe baza privirii simplului lor enunț, asentimentul necondiționat, atunci toată critica intelectului ar fi pierdută; și fiindcă nu lipsesc pretenții cutezante, cărora nu li se sustrage nici credința comună (care însă nu e o scrisoare de creanță), intelectul nostru ar fi deschis oricărei opinii false, fără a putea refuza asentimentul lui sentințelor care, deși ilegitime, totuși cer cu același ton de încredere să fie admise ca adevărate axiome. Dacă deci la conceptul unui lucru se adaugă sintetic o determinare *a priori*, la o astfel de judecată trebuie să se mai adauge neapărat, dacă nu o dovadă, cel puțin o deducție a legitimității afirmației ei.

Dar principiile modalității nu sunt obiectiv sintetice, fiindcă predicatele posibilității, realității și necesității nu extind câtuși de puțin conceptul despre care sunt afirmate prin aceea că ar mai adăuga ceva la reprezentarea obiectului. Cum sunt însă totuși tot sintetice, ele nu sunt sintetice decât subiectiv, adică adaugă la conceptul unui obiect (real), despre care de altfel nu spun nimic, facultatea de cunoaștere, în care el se naște și își are sediul; astfel încât, dacă este numai în intelect în legătură cu condițiile formale ale experienței, obiectul lui se numește posibil; dacă este în legătură cu percepția (senzația, ca materie a simțurilor) și este determinat de aceasta cu ajutorul intelectului, obiectul este real; dacă este determinat de înlănțuirea percepțiilor după concepte, obiectul se numește necesar. Principiile modalității nu exprimă deci despre un concept altceva decât acțiunea facultății de cunoaștere prin care este produs. În matematică se numește postulat judecata practică care nu conține decât sinteza prin care noi luăm mai întâi un obiect și producem conceptul lui, de exemplu, să descriem un cerc pe un plan cu o linie dată dintr-un punct dat; și o astfel de judecată nu poate fi demonstrată, fiindcă procedeul pe care-l reclamă este tocmai acela prin care producem mai întâi conceptul unei astfel de figuri. Astfel, putem postula cu același drept principiile modalității, pentru că ele nu extind conceptul lor despre obiecte în genere*.

*NOTĂ GENERALĂ LA SISTEMUL PRINCIPIILOR***

E ceva demn de notat că noi nu putem sesiza posibilitatea nici unui lucru prin simpla categorie, ci că trebuie să avem totdeauna o intuiție la îndemână pentru a evidenția prin ea realitatea obiectivă a conceptului pur al intelectului. Să luăm, de exemplu, categoriile relației. Cum 1) ceva

* *Prin realitatea* unui lucru eu pun fără îndoială mai mult decât posibilitatea, dar nu *în lucru*; căci aceasta nu poate conține niciodată mai mult în realitate decât ce era conținut în posibilitatea lui totală. Dar fiindcă posibilitatea era numai o poziție a lucrului în raport cu intelectul (cu aplicarea lui empirică), realitatea este în același timp o legare a acestui lucru cu percepția.), ci arată numai modul cum acest concept este legat cu facultatea de cunoaștere.

** Întreaga „Notă generală la sistemul principiilor" (pp. 234–238) nu figurează în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

poate exista numai ca *subiect* și nu ca simplă determinare a altor lucruri, cum adică poate fi *substanță*; sau cum 2) pentru că ceva este, trebuie să fie altceva, prin urmare cum ceva în genere poate fi cauză; sau 3) cum, când există mai multe lucruri, din faptul că unul din ele există, ceva urmează pentru celălalt, și reciproc, și cum poate avea loc în acest fel o comunitate de substanțe nu se poate sesiza din simple concepte. Același lucru e valabil și despre celelalte categorii, de exemplu, cum un lucru poate fi identic cu multe împreună, adică poate fi o mărime etc. Cât timp lipsește deci intuiția, nu se știe dacă prin categorii se gândește un obiect și dacă lor li se poate atribui în general vreun obiect; și astfel se confirmă că în ele însele nu sunt câtuși de puțin *cunoștințe*, ci simple *forme de gândire*, pentru a face cunoștințe din intuiții date. De aici mai rezultă că din simple categorii nu se poate face nici o judecată sintetică. Când spunem, de exemplu, că în orice existență este substanță, adică ceva care poate exista numai ca subiect și nu ca simplu predicat, sau că orice lucru este un cuantum etc., nu este nimic care ne-ar putea servi pentru a depăși un concept dat și a lega cu el un alt concept. De aceea, nici nu s-a ajuns vreodată să se demonstreze din simple concepte pure ale intelectului o judecată sintetică, de exemplu, judecata: orice existent contingent are o cauză. Nu se putea merge niciodată mai departe decât să se demonstreze că fără această relație nu am putea *concepe deloc* existența contingentului, adică nu am putea cunoaște *a priori* prin intelect existența unui astfel de lucru; de unde nu urmează însă că aceeași relație ar fi și condiția posibilității lucrurilor însele. Deci, dacă vrem să ne întoarcem privirea la dovada noastră despre principiul cauzalității, se va observa că noi nu l-am putut dovedi decât ca principiu al obiectelor experienței posibile: tot ce se întâmplă (orice eveniment) presupune o cauză, și anume că nu l-am putut dovedi decât ca principiu al posibilității experienței, prin urmare al *cunoașterii* unui obiect dat în *intuiția empirică*, și nu din simple concepte. Nu se poate nega că judecata: orice contingent trebuie să aibă o cauză este evidentă pentru oricine din simple concepte; dar atunci conceptul de contingent este conceput astfel, încât el nu cuprinde categoria modalității (ca ceva a cărui nonexistență poate fi *gândită*), ci pe aceea a relației (ca ceva care nu poate exista decât ca consecință a unui altceva), și în acest caz este fără îndoială o judecată

identică: ceea ce nu poate exista decât ca consecință își are cauza sa. De fapt, dacă urmează să dăm exemple despre existența contingentă, ne referim totdeauna la *schimbări* și nu numai la posibilitatea *ideii contrarului**. Schimbarea însă este un eveniment care, ca atare, nu este posibil decât printr-o cauză și deci a cărei nonexistență este în sine posibilă; astfel, contingența se cunoaște din faptul că ceva nu poate exista decât ca efect al unei cauze; dacă deci un lucru e admis ca contingent, a spune că el are o cauză este o judecată analitică.

Dar încă mai remarcabil este că pentru a înțelege posibilitatea lucrurilor în virtutea categoriilor și deci pentru a demonstra *realitatea obiectivă* a acestora din urmă avem nevoie nu numai de intuiții, ci totdeauna chiar de *intuiții externe*. Dacă luăm, de exemplu, conceptele pure ale *relației* găsim că: 1)pentru a da ceva *permanent* în intuiție care să corespundă conceptului de *substanță* (și a demonstra astfel realitatea obiectivă a acestui concept), avem nevoie de o intuiție *în spațiu* (a materiei), fiindcă numai spațiul este determinat în mod permanent, pe când timpul și, prin urmare, tot ceea ce este în simțul intern, curg fără încetare; 2) pentru a demonstra *schimbarea* ca intuiție care corespunde conceptului de *cauzalitate*, trebuie să luăm ca exemplu mișcarea, ca schimbare în spațiu, căci numai astfel ne putem reprezenta intuitiv schimbări a căror posibilitate nici un intelect pur nu o poate concepe. Schimbarea este legătura de determinări opuse contradictoriu unele altora în existența unuia și aceluiași lucru. Cum este posibil ca dintr-o stare dată a unui lucru să urmeze alta opusă ei a aceluiași lucru nu numai că nici o rațiune nu și-o poate face conceptibilă fără exemplu, dar nici nu o poate face măcar inteligibilă fără intuiție; și această intuiție este aceea a mișcării unui punct în spațiu, a cărui existență în locuri diferite

* Se poate usor gândi nonexistența materiei, dar cei vechi nu conchideau totuși din aceasta contingența ei. Însăși trecerea unei stări date a unui lucru de la existență la nonexistență, trecere din care constă orice schimbare, nu dovedește întru nimic contingența acestei stări oarecum prin realitatea contrariului ei; de exemplu, repausul unui corp, care *urmează* mișcării lui, nu dovedește încă contingența mișcării acestui corp prin faptul că repausul este contrariul mișcării. Căci acest contrar nu e aici *opus* celuilalt decât logic, nu *realiter*. Pentru a demonstra contingența mișcării, ar trebui să se demonstreze că *în loc* de a fi în mișcare în momentul precedent, ar fi fost posibil ca corpul să fi fost *atunci* în repaus, nu că el se află în repaus *după aceea*, căci atunci cele două contrarii pot foarte bine coexista.

(ca o succesiune de determinări opuse) ne face schimbarea mai întâi intuitivă; căci pentru a ne putea face apoi conceptibile schimbări interne, trebuie să ne reprezentăm într-un mod figurat timpul, ca formă a simțului intern, printr-o linie și schimbarea internă, prin tragerea acestei linii (mișcare), prin urmare propria noastră existență succesivă în diferite stări prin intuiție externă. Adevărata rațiune pentru aceasta este că orice schimbare presupune ceva permanent în intuiție, pentru a fi percepută chiar numai ca schimbare, iar că în simțul intern nu se găsește absolut nici o intuiție permanentă. În sfârșit, categoria *comunității* nu poate fi concepută deloc, în ce privește posibilitatea ei, prin simpla rațiune și deci realitatea obiectivă a acestui concept nu poate fi sesizată fără intuiție, și anume, fără intuiția externă în spațiu. Căci cum să concepem ca posibil că, existând mai multe substanțe, din existența uneia să poată rezulta (ca efect) ceva în existența celorlalte, și reciproc, și că deci, fiindcă în cea dintâi e ceva, trebuie să fie și în celelalte ceva care nu poate fi conceput numai din existența celor din urmă? Căci aceasta este ceea ce reclamă comunitatea, dar care nu este conceptibil între lucruri care sunt total izolate unele de altele prin subzistența lor. De aceea L e i b n i z, atribuind o comunitate substanțelor lumii, dar așa cum le gândește numai intelectul, a avut nevoie să recurgă la intervenția divinității, căci lui i s-a părut cu drept cuvânt inconceptibil ca această comunitate să decurgă numai din existența lor. Dar putem face foarte bine inteligibilă posibilitatea comunității (a substanțelor ca fenomene), dacă ni le reprezentăm în spațiu, deci în intuiția externă. Căci aceasta conține în sine deja *a priori* relații externe formale ca condiții ale posibilității relațiilor reale (în acțiune și reacțiune, prin urmare ale comunității). Tot astfel, se poate ușor arăta că posibilitatea lucrurilor ca *mărimi* și deci realitatea obiectivă a categoriei de mărime nu poate fi demonstrată decât în intuiția externă și că apoi poate fi aplicată, numai cu ajutorul ei, și la simțul intern. Dar pentru a evita o expunere prea extinsă, trebuie să las exemplele în chestiune pe seama reflecției cititorului.

Această întreagă notă este de mare importanță nu numai pentru a confirma respingerea noastră precedentă a idealismului, ci mai mult încă, pentru a ne arăta, când va fi vorba de *cunoașterea de sine* din simpla

conștiință internă și de determinarea naturii noastre fără ajutorul unor intuiții empirice externe, limitele posibilității unei astfel de cunoașteri.

Consecința ultimă a acestei întregi secțiuni este deci că toate principiile intelectului pur nu sunt altceva decât principii *a priori* ale posibilității experienței și că numai la experiență se raportează și toate judecățile sintetice *a priori*, ba chiar că posibilitatea lor se întemeiază cu totul pe această relație.

DOCTRINA TRANSCENDENTĂ A JUDECĂȚII (sau ANALITICA PRINCIPIILOR)

Capitolul al treilea

DESPRE PRINCIPIUL DISTINGERII TUTUROR OBIECTELOR ÎN GENERE ÎN FENOMENE ȘI NOUMENE

Nu numai că am străbătut țara intelectului pur și am cercetat cu grijă fiecare din părțile ei, ci am și măsurat-o și am determinat în ea fiecărui lucru locul lui. Dar această țară este o insulă, pe care natura însăși a închis-o în hotare imutabile. E țara adevărului (un nume fermecător), împrejmuită de un ocean vast și furtunos, adevăratul sediu al iluziei, unde multă ceață deasă și multe stânci de gheață care se topesc repede prezintă aspectul înșelător de țări noi, ispitesc continuu cu speranțe deșarte pe navigatorul pornit fără țintă după descoperiri, angajându-l în aventuri la care nu poate niciodată să renunțe și pe care totuși nici nu le poate duce la sfârșit. Înainte însă de a ne încumeta să pornim pe această mare, pentru a-i explora toate întinderile și a ne asigura dacă în ele mai putem spera ceva, va fi util să mai aruncăm o privire pe harta țării, pe care tocmai vrem s-o părăsim, și să întrebăm mai întâi dacă eventual nu am putea fi mulțumiți cu ceea ce cuprinde în ea sau dacă nu suntem constrânși să fim mulțumiți, în cazul în care nu ar exista un teren pe care să ne putem stabili; apoi, să întrebăm cu ce titlu posedăm această țară și cum putem să ne considerăm asigurați împotriva tuturor pretențiilor dușmane. Deși în cursul Analiticii am răspuns suficient la aceste

întrebări, totuși o revizuire sumară a soluțiilor date poate întări convingerea prin faptul că ea reunește într-un punct momentele lor.

Am văzut, în adevăr, că tot ceea ce intelectul scoate din el însuși, fără a-l împrumuta de la experiență, nu-i poate servi totuși în alt scop decât exclusiv la folosirea experienței. Principiile intelectului pur, fie ele constitutive *a priori* (ca cele matematice) sau numai regulative (ca cele dinamice), nu conțin decât oarecum schema pură pentru experiența posibilă; căci aceasta nu-și are unitatea decât de la unitatea sintetică pe care intelectul originar și de la el însuși, i-o atribuie sintezei imaginației în raportul ei cu apercepția, unitate cu care fenomenele, ca *data* pentru o cunoaștere posibilă, trebuie să stea *a priori* în raport și armonie. Deși aceste reguli ale intelectului sunt nu numai adevărate *a priori*, ci chiar izvorul oricărui adevăr, adică al acordului cunoștinței noastre cu obiectele prin faptul că ele cuprind în sine principiul posibilității experienței, considerată ca ansamblul oricărei cunoașteri în care ne pot fi date obiecte, totuși nu ni se pare suficient să expunem numai ce-i adevărat, ci trebuie să expunem și ceea ce vrem să știm. Dacă, deci, prin această cercetare critică nu învățăm nimic mai mult decât ceea ce am fi aplicat și de la noi înșine în folosirea numai empirică a intelectului și fără o cercetare așa de subtilă, profitul pe care-l scoatem din ea pare să nu merite cheltuielile și preparativele făcute. Se poate răspunde, ce-i drept, că nici o curiozitate a lărgirii cunoașterii noastre nu este atât de păgubitoare ca aceea care vrea să cunoască utilitatea cercetărilor totdeauna mai înainte de a le începe și înainte de a-și fi putut face cea mai neînsemnată idee despre această utilitate, chiar dacă am avea-o înaintea ochilor. Dar există un profit care poate fi făcut inteligibil și ademenitor chiar pentru cel mai dificil și mai morocănos discipol al acestui fel de cercetare transcendentală, anume: că intelectul ocupat numai cu aplicarea lui empirică și care nu reflectează asupra izvoarelor cunoașterii lui proprii poate, în adevăr, foarte bine progresa, dar că un lucru nu-l poate face să-și determine sie *însuși* limitele aplicării lui și să știe ce se poate găsi înăuntrul sau în afara întregii lui sfere; căci pentru aceasta sunt necesare tocmai cercetările adânci pe care le-am făcut. Dar dacă nu poate distinge dacă anumite probleme se află sau nu în orizontul lui, el nu este niciodată sigur de drepturile și de posesiunea lui, ci trebuie să se aștepte la diverse mustrări umilitoare, când (cum e inevitabil),

depășește neîntrerupt hotarele domeniului său și se rătăcește în erori și iluzii.

Că deci intelectul nu se poate folosi de toate principiile lui *a priori*, ba chiar de toate conceptele lui decât empiric, dar niciodată transcendental: este o judecată care duce la importante consecințe, dacă ne convingem de adevărul ei. Folosirea transcendentală a unui concept într-un principiu oarecare este aceasta: ea se raportează la obiecte *în genere* și *în sine*, în timp ce cea empirică se raportează numai la *fenomene*, adică la obiecte ale unei *experiențe* posibile. Dar că pretutindeni numai cea din urmă poate avea loc se vede din aceasta. Orice concept reclamă mai întâi forma logică a unui concept (a gândirii) în genere și apoi, în al doilea rând, posibilitatea de a-i da un obiect la care să se raporteze. Fără acesta din urmă, el nu are nici un sens și este cu totul gol de conținut, deși poate totuși conține totdeauna funcția logică de a forma un concept din anumite date. Obiectul nu poate fi dat unui concept altfel decât în intuiție și dacă o intuiție pură este posibilă *a priori* anterior obiectului, totuși această intuiție însăși nu-și poate primi obiectul, prin urmare nici valabilitatea obiectivă, decât prin intuiție empirică, a cărei simplă formă este. Astfel, toate conceptele și, cu ele, toate principiile, chiar și acelea care sunt posibile *a priori*, se raportează totuși la intuiții empirice, adică la date pentru experiența posibilă. Fără aceasta, ele nu au nici o valabilitate obiectivă, ci nu sunt decât un simplu joc al imaginației sau al intelectului, cu reprezentările lor respective. Să se ia, de exemplu, numai conceptele matematicii, considerându-le mai întâi în intuițiile lor pure: spațiul are trei dimensiuni, între două puncte nu poate fi trasă decât o singură dreaptă etc. Deși toate aceste principii și reprezentarea obiectului, cu care se ocupă această știință, sunt produse cu totul *a priori* în simțire, ele n-ar însemna totuși absolut nimic, dacă nu am putea arăta oricând în fenomene (obiecte empirice) semnificația lor. De aceea, e necesar *să facem sensibil* un concept abstract, adică să prezentăm în intuiție obiectul care-i corespunde, fiindcă fără acesta conceptul ar rămâne (cum se zice) fără *sens*, adică fără semnificație. Matematica împlinește această exigență prin construcția figurii, care este un fenomen prezent simțurilor (deși produs *a priori*). Conceptul de cantitate din aceeași știință își caută suportul și sensul în număr, iar acesta în degete, în numărătorile cu bile sau în liniuțe și puncte, care sunt puse în fața ochilor. Conceptul rămâne totdeauna produs *a priori*

împreună cu principiile sintetice sau formulele din astfel de concepte; dar folosirea lor și raportarea lor la pretinse obiecte nu pot fi căutate totuși în cele din urmă decât în experiență, a cărei posibilitate (în ce privește forma) o conțin ele *a priori*.

Că acesta e cazul și cu toate categoriile și cu toate principiile scoase din ele rezultă clar din faptul că nu putem defini real pe nici una din ele, adică nu putem face inteligibilă posibilitatea obiectului ei*, fără a ne raporta îndată la condiții ale sensibilității, prin urmare ale formei fenomenelor, la care prin urmare ele trebuie să fie limitate, ca la singurele lor obiecte, fiindcă, dacă se înlătură această condiție, dispare orice semnificație, adică orice raport la obiect, și nu mai există exemplu care să poată face conceptibil ce obiect anume este propriu-zis gândit sub astfel de concepte.

Mai** sus, la expunerea tabelului categoriilor, ne-am dispensat de definiția fiecăreia din ele prin faptul că scopul nostru, limitat exclusiv la folosirea lor sintetică, nu făcea aceste definiții necesare și că nu trebuie să ne expunem cu întreprinderi inutile la răspunsuri de care putem fi scutiți. Aceasta n-a fost un pretext, ci o regulă foarte importantă de prudență, de a nu cuteza îndată să definim și de a nu încerca sau simula perfecțiunea sau precizia în determinarea conceptului, când ne putem mulțumi cu cutare sau cutare caracter al acestui concept, fără a avea nevoie pentru aceasta de o enumerare completă a tuturor caracterelor, care constituie întregul concept. Acum se vede însă că rațiunea acestei precauții este și mai adâncă, anume că noi nu le-am fi putut defini, chiar dacă am fi vrut***; dacă se înlătură toate condițiile sensibilității, care le caracterizează ca concepte ale unei folosiri empirice posibile, și dacă se iau ca concepte de lucruri în genere (prin urmare de folosire transcendentală), atunci, cu privire la ele, nu e nimic de făcut decât să se considere funcția logică în judecăți ca condiție a posibilității lucrurilor

* Cuvinte adăugate în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

** Întreg acest paragraf, până la cuvintele: „... fără ajutorul sensibilității", nu figurează în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

*** Înțeleg aici definiția reală, care nu adaugă numai la numele unui lucru alte cuvinte mai clare, ci pe aceea care conține în sine o notă clară prin care *obiectul (definitum)* poate fi cunoscut oricând în mod cert și care face utilizabil pentru aplicare conceptul definit. Explicarea reală ar fi deci aceea care face clară nu numai o noțiune, ci totodată *realitatea ei obiectivă*. Definițiile matematice, care arată în intuiție obiectul conform cu conceptul, sunt de categoria din urmă.

însele, fără a putea arăta totuși câtuși de puțin unde și-ar putea avea ele aplicarea și obiectul, prin urmare cum ar putea avea vreo semnificație oarecare și valabilitate obiectivă în intelectul pur, fără ajutorul sensibilității.

Nimeni nu poate defini conceptul de mărime în genere decât astfel: mărimea este determinarea unui lucru care permite să se conceapă de câte ori unitatea este cuprinsă în el. Dar acest de câte ori se bazează pe repetarea succesivă, prin urmare pe timp și pe sinteza (omogenului) în timp. Nu se poate defini realitatea în opoziție cu negația decât atunci când gândim un timp (ca ansamblu al întregii existențe), care este sau plin sau vid. Dacă fac abstracție de permanență (care este o existență în orice timp), atunci pentru formarea conceptului de substanță nu-mi rămâne decât reprezentarea logică despre subiect, pe care cred s-o realizez, reprezentându-mi ceva care poate avea loc numai ca subiect (fără a fi predicat a ceva). Dar nu numai că nu cunosc condiții care să permită acestei prerogative logice de a conveni ca propriu vreunui lucru, dar nici nu e de făcut nimic cu ea și nu se poate trage din ea cea mai mică consecință, fiindcă prin aceasta nu este determinat nici un obiect pentru folosirea acestui concept și deci nici nu se știe dacă acest concept semnifică în general ceva. În ce privește conceptul de cauză (dacă fac abstracție de timp, în care ceva succede unui altceva potrivit unei reguli), eu nu aș găsi în categoria pură nimic mai mult decât că este ceva din care se poate conchide existența unui altceva și nu numai că nu ar putea fi distins între ele cauza și efectul, ci, fiindcă această posibilitate de deducție cere îndată condiții despre care nu știu nimic, conceptul nu ar avea nici o determinare care să indice cum se aplică la un obiect oarecare. Pretinsul principiu: orice contingent are o cauză se prezintă, ce-i drept, cu destulă gravitate, ca și când și-ar avea propria demnitate în el însuși. Dar dacă vă întreb: ce înțelegeți prin contingent? și voi răspundeți: a cărui nonexistență e posibilă, atunci aș dori să știu prin ce pretindeți să cunoașteți această posibilitate a nonexistenței, dacă în seria fenomenelor nu vă reprezentați o succesiune și prin aceasta o existență care succede nonexistenței (sau reciproc), prin urmare o schimbare; căci a spune că nonexistența unui lucru nu e contradictorie înseamnă a face un apel neputincios la o condiție logică, care este necesară fără îndoială conceptului, dar care este cu totul insuficientă pentru posibilitatea reală; astfel, eu pot suprima în gândire orice substanță existentă, fără a mă contrazice pe mine însumi, dar nu aș putea conchide de aici contingența

obiectivă a existenței ei, adică posibilitatea nonexistenței în sine. În ce privește conceptul comunității, este ușor de înțeles că deoarece categoriile pure ale substanței precum și cele ale cauzalității nu permit o definiție care să determine obiectul, cauzalitatea reciprocă în relația substanțelor între ele *(commercium)* e tot atât de puțin capabilă să dea o astfel de definiție. Nimeni încă nu a putut defini posibilitatea, existența și necesitatea altfel decât prin tautologie vădită, de câte ori s-a căutat să se scoată definițiile lor exclusiv din intelectul pur. Căci, iluzia de a substitui posibilitatea logică a *conceptului* (posibilitate care are loc când conceptul nu se contrazice pe el însuși) posibilității transcendentale a *lucrurilor* (care are loc când conceptului îi corespunde un obiect) poate înșela și satisface numai spirite neexperimentate*[a].

De aici rezultă că incontestabil conceptele pure ale intelectului nu pot avea *niciodată* o aplicare *transcendentală*, ci *totdeauna* numai o aplicare *empirică* și că numai cu privire la condițiile generale ale unei experiențe posibile principiile intelectului pur pot fi raportate la obiecte

* Cu un cuvânt, toate aceste concepte nu pot fi *justificate* prin nimic și posibilitatea lor *reală* nu poate fi demonstrată, dacă se face abstracție de orice intuiție sensibilă (singura pe care o avem) și nu mai rămâne decât posibilitatea *logică*, anume că conceptul (ideea) este posibil; dar despre care nu e vorba, căci problema constă în a ști dacă conceptul se raportează la un obiect și deci dacă el semnifică ceva.

[a] În ediția I figura următorul text, care lipsește din ediția a II-a:

E ceva straniu și chiar absurd în sine să se vorbească de un concept care trebuie să aibă o semnificație, dar care să nu fie susceptibilă de nici o definiție. Dar categoriile au aici caracterul particular că nu pot avea o semnificare determinată și o raportare la un obiect oarecare decât cu ajutorul *condiției sensibile* universale. Această condiție a fost însă înlăturată din categoria pură, fiindcă aceasta din urmă nu poate conține decât funcția logică de a aduce diversul sub un concept. Această funcție, adică numai forma conceptului, nu ne poate face să cunoaștem și să distingem la ce obiect se raportează conceptul, fiindcă s-a făcut abstracție tocmai de condiția sensibilă sub care în genere obiecte pot fi raportate la ea. Astfel, categoriile mai au încă nevoie, în afară de conceptul pur al intelectului, de determinări privind aplicarea lor la

ale simțurilor, dar niciodată la lucruri în genere (fără a lua în considerare modul cum le putem intui).

Analitica transcendentală are deci acest rezultat important de a arăta că intelectul nu poate face *a priori* niciodată mai mult decât să anticipeze forma unei experiențe posibile în genere și că, fiindcă ceea ce nu este fenomen nu poate fi obiect al experienței, el nu poate depăși niciodată limitele sensibilității, numai în interiorul cărora ne sunt date obiecte. Principiile lui sunt numai principii ale expunerii fenomenelor, și numele mândru al unei ontologii care pretinde să dea într-o doctrină sistematică cunoașteri sintetice *a priori* despre lucruri în genere (de exemplu, principiul cauzalității) trebuie să facă loc titlului modest al unei simple analitici a intelectului pur.

Gândirea este acțiunea de a raporta o intuiție dată la un obiect. Dacă natura acestei intuiții nu e dată în nici un fel, obiectul e numai transcendental, și conceptul intelectului nu are altă folosire decât una transcendentală, adică el nu exprimă decât unitatea gândirii unui divers în genere. Cu ajutorul unei categorii pure, în care se face abstracție de orice condiție a intuiției sensibile, ca singura care ne este posibilă, nu este determinat deci nici un obiect, ci este exprimată numai gândirea unui obiect în genere după diferite moduri. Pentru folosirea unui concept mai e nevoie de o funcție a judecății, prin care un obiect îi este subsumat, prin urmare de condiția cel puțin formală sub care poate fi dat ceva în

---

sensibilitate în genere (de o schemă) și fără care ele nu sunt concepte prin care un obiect este cunoscut și distins de altele, ci numai tot atâtea moduri de a gândi un obiect pentru intuiții posibile și de a-i da semnificația lui (sub condiții încă cerute), după o funcționare oarecare a intelectului, adică *de a-l defini*: ele însele nu pot fi deci definite. Funcțiile logice ale judecăților în genere: unitate și pluralitate, afirmație și negație, subiect și predicat, nu pot fi definite fără a comite un cerc vicios, fiindcă definiția însăși ar trebui să fie o judecată și deci ar trebui să cuprindă deja această funcție. Categoriile pure nu sunt însă altceva decât reprezentări ale lucrurilor în genere, întrucât diversul intuiției lor trebuie gândit cu ajutorul uneia sau alteia din aceste funcții logice: mărimea este determinarea care nu poate fi gândită decât printr-o judecată care are cantitate *(judicium commune)*; realitatea — aceea care nu poate fi

intuiție. Dacă lipsește această condiție a judecății (schema), orice subsumare dispare, căci nimic nu mai este dat care să poată fi subsumat conceptului. Folosirea numai transcendentală a categoriilor nu este deci în realitate o folosire și nu are un obiect determinat sau măcar determinabil în ce privește forma. De aici urmează că numai categoria pură nu este suficientă pentru a forma un principiu sintetic *a priori*, și că principiile intelectului pur nu au decât folosire empirică, dar niciodată una transcendentală, iar că dincolo de câmpul experienței posibile nu pot exista nicăieri principii sintetice *a priori*.

E deci prudent să ne exprimăm astfel: categoriile pure, fără condițiile formale ale sensibilității, au numai o semnificație transcendentală, dar nu au folosire transcendentală, fiindcă o asemenea folosire este imposibilă în sine, întrucât sunt lipsite de toate condițiile vreunei folosiri (în judecăți), adică de condițiile formale ale subordonării vreunui pretins obiect sub aceste concepte. Cum (ca simple categorii pure) nu trebuie să aibă aplicare empirică și nu pot avea folosire transcendentală, ele nu au nici o folosire, dacă le izolăm de orice sensibilitate, adică nu pot fi aplicate la nici un pretins obiect; dimpotrivă, ele nu sunt decât forma pură a folosirii intelectului cu privire la obiecte în genere și la gândire, fără totuși să putem gândi sau determina numai cu ajutorul lor vreun obiect.

---

gândită decât printr-o judecată afirmativă; substanța — ceea ce, în raport cu intuiția, trebuie să fie subiectul ultim al tuturor celorlalte determinări. Rămâne însă cu totul indeterminat ce fel de lucruri sunt acelea cu privire la care trebuie să ne servim de această funcție mai curând decât de alta; prin urmare, fără condiția intuiției sensibile, pentru care ele conțin sinteza, categoriile nu au nici un raport cu vreun obiect determinat, nu pot deci defini nici un obiect și, prin urmare, nu au în ele însele valabilitate de concepte obiective.

Totuși[a] este aici în fond o iluzie greu de evitat. Categoriile nu se întemeiază, în ce privește originea lor, pe sensibilitate, ca *formele intuiției*, spațiul și timpul: ele par deci să permită o aplicare care să se întindă dincolo de orice obiecte ale simțurilor. Dar, la rândul lor, ele nu sunt decât *forme ale gândirii*, care conțin numai facultatea logică de a uni *a priori* într-o conștiință datul divers din intuiție, și de aceea, dacă le luăm intuiția, singura posibilă pentru noi, ele pot avea și mai puțină semnificație decât acele forme sensibile pure, prin care totuși cel puțin e dat un obiect, pe când un mod de unire a diversului, propriu intelectului nostru, nu înseamnă nimic, dacă nu se adaugă acea intuiție, singura în care diversul poate fi dat. Totuși, când denumim anumite obiecte, ca fenomene *(phaenomena)*, entități sensibile, distingând modul cum le intuim de natura lor în sine, în conceptul nostru este cuprinsă ideea de a le opune acestor fenomene, sau tocmai aceste obiecte privite din punctul de vedere al acestei naturi însăși, deși nu le intuim în ea, sau și alte lucruri posibile, care nu sunt deloc obiecte ale simțurilor noastre; pe care le considerăm ca obiecte gândite numai de intelect și le numim entități inteligibile *(noumena)*. Se pune problema, dacă conceptele noastre pure ale intelectului nu au semnificație cu privire la aceste obiecte din urmă și dacă nu ar putea fi un mod de cunoaștere a lor.

---

[a]Paragrafele următoare care încep cu: „Totuși este aici ...." și până la paragraful care începe cu: „Dacă înlătur dintr-o cunoaștere empirică..." au înlocuit următoarele paragrafe din ediția I:

Manifestările sensibile *(Erscheinungen)*, întrucât sunt gândite ca obiecte în conformitate cu unitatea categoriilor, se numesc *phaenomena*. Dacă admit însă lucruri care sunt numai obiecte ale intelectului și care totuși pot fi date, ca atare, unei intuiții, deși nu intuiției sensibile (prin urmare, *coram intuitu intellectuali*), astfel de lucruri ar trebui să se numească noumena *(intelligibilia)*.

Ar trebui să gândim că conceptul de fenomene, limitat de Estetica transcendentală, procură de la sine realitatea obiectivă a noumenelor și justifică împărțirea obiectelor în fenomene și noumene, prin urmare și pe aceea a lumii într-o lume a simțurilor și o lume a intelectului

Dar chiar de la început apare aici un echivoc care poate prilejui o mare eroare: fiindcă intelectul, numind fenomen un obiect considerat sub un anumit raport, își face în același timp, în afară de acest raport, încă o reprezentare despre *un obiect în sine* și își reprezintă deci că și-ar putea face și *concepte* despre un astfel de obiect, și, fiindcă intelectul nu procură alte concepte decât categoriile, obiectul trebuie să poată fi gândit, cel puțin în semnificația din urmă, cu ajutorul acestor concepte pure ale intelectului; astfel, el este sedus să ia conceptul cu totul *indeterminat* despre o existență a intelectului, considerată ca ceva în genere în afara sensibilității noastre drept un concept *determinat* despre o existență pe care am putea-o cunoaște într-un mod oarecare cu ajutorul intelectului.

Dacă prin noumen înțelegem un lucru *întrucât nu e obiect al intuiției noastre sensibile*, fiindcă facem abstracție de modul nostru de a-l intui, atunci acest lucru este un noumen în sens *negativ*. Iar dacă înțelegem prin el un *obiect* al unei *intuiții nonsensibile*, atunci admitem un mod particular de intuiție, anume intuiția intelectuală, care însă nu e al nostru și a cărui posibilitate nici nu o putem sesiza; acesta ar fi noumenul în sens *pozitiv*.

Teoria despre sensibilitate este totodată teoria despre noumene în înțeles negativ, adică despre lucruri pe care intelectul trebuie să și le gândească, independent de această relație, cu modul nostru de intuiție,

---

(mundus sensibilis et intelligibilis), și anume astfel încât diferența să nu atingă aici numai forma logică a cunoașterii obscure sau distincte a unuia și aceluiași lucru, ci modul diferit cum obiectele pot fi date originar cunoașterii noastre și după care ele se disting în ele însele, unele de altele, după gen. Căci, dacă simțurile ne reprezintă ceva numai *cum apare*, atunci acest ceva trebuie să fie totuși și în sine un lucru și un obiect al unei intuiții nonsensibile, adică al intelectului, adică trebuie să fie posibilă o cunoștință în care să nu se întâlnească nici o sensibilitate și care singură să aibă realitate absolut obiectivă, în sensul că prin ea ne sunt reprezentate obiectele *așa cum sunt*, pe când în folosirea empirică a intelectului nostru lucrurile sunt cunoscute numai *cum apar*. Astfel, în afară de folosirea empirică a categoriilor (folosire care este limitată la condiții sensibile) ar mai exista o folosire pură și totuși obiectiv valabilă

prin urmare nu numai ca fenomene, ci ca lucruri în sine, dar înțelegând în același timp că în această abstracție el nu se poate folosi de categoriile lui din acest punct de vedere, fiindcă acestea nu au sens decât în raport cu unitatea intuițiilor în spațiu și timp, și nu pot determina *a priori* această unitate însăși cu ajutorul conceptelor generale de legătură numai din cauza simplei idealități a spațiului și timpului. Acolo unde nu se poate întâlni această unitate de timp, deci la noumen, acolo încetează total întreaga folosire, ba chiar orice semnificație a categoriilor; căci însăși posibilitatea lucrurilor, care trebuie să corespundă categoriilor, nu se lasă sesizată; în această privință nu pot să mă refer decât la cele ce am expus la începutul notei generale a capitolului precedent. Posibilitatea unui lucru nu poate fi dovedită niciodată numai prin faptul că conceptul despre el nu e contradictoriu, ci numai prin aceea că îl sprijinim pe o intuiție care-i corespunde. Dacă deci am vrea să aplicăm categoriile la obiecte care nu sunt considerate ca fenomene, ar trebui să punem la bază altă intuiție decât pe cea sensibilă, și atunci obiectul ar fi un noumen în *sens pozitiv*. Dar fiindcă o asemenea intuiție, anume intelectuală, se află absolut în afara facultății noastre de cunoaștere, atunci nici folosirea categoriilor nu poate depăși în nici un fel limitele obiectelor experienței; se poate ca

---

și nu am mai putea afirma ceea ce am anticipat până acum: cunoștințele noastre intelectuale pure nu ar fi niciodată nimic mai mult decât principii ale expunerii fenomenelor, care nici *a priori* nu ar merge mai departe de posibilitatea formală a experienței; căci aici ni s-ar deschide un cu totul alt câmp, oarecum o lume gândită în spirit (poate și intuită), care ar putea ocupa intelectul nostru pur nu mai puțin, ba chiar într-un mod cu mult mai nobil.

Toate reprezentările noastre sunt raportate în fapt de intelect la vreun obiect, și, cum fenomenele nu sunt decât reprezentări, intelectul le raportează la *ceva* ca obiect al intuiției sensibile; dar acest ceva nu este, sub acest raport, decât obiectul transcendental. Acesta înseamnă însă un ceva = x, despre care nu cunoaștem absolut nimic, nici nu putem (după constituția actuală a intelectului nostru) în genere cunoaște,

existențelor simțurilor să le corespundă fără îndoială existențe ale intelectului, ba chiar pot exista existențe inteligibile, cu care facultatea noastră de intuire sensibilă să nu aibă nici un raport, dar conceptele noastre intelectuale, ca simple forme de gândire pentru intuiția noastră sensibilă, nu li se pot aplica câtuși de puțin, deci ceea ce numim noumen nu trebuie să fie înțeles ca atare decât în *sens negativ*.

Dacă înlătur dintr-o cunoaștere empirică orice gândire (prin categorii), nu rămâne nici o cunoaștere a vreunui obiect; căci prin simplă intuiție nu este gândit absolut nimic, și faptul că această afectare a sensibilității are loc în mine nu constituie un raport al unei astfel de reprezentări cu un obiect oarecare. Dar dacă, dimpotrivă, suprim orice intuiție, mai rămâne totuși forma gândirii, adică modul de a atribui un obiect diversului unei intuiții posibile. Categoriile se întind deci mai departe decât intuiția sensibilă, fiindcă ele gândesc obiecte în genere, fără a mai ține seamă de modul particular (al sensibilității) în care pot fi date. Dar ele nu determină prin aceasta o mai mare sferă de obiecte, pentru că nu se poate admite că astfel de obiecte pot fi date, fără a se presupune ca posibil un alt mod de intuiție decât cel sensibil, dar pentru care nu suntem deloc autorizați.

---

ci care poate servi numai ca un *correlatum* al unității apercepției la unificarea diversului în intuiția sensibilă, operație cu ajutorul căreia intelectul leagă diversul în conceptul unui obiect. Acest obiect transcendental nu poate fi deloc separat de datele sensibile, fiindcă atunci nu ar mai rămâne nimic prin care să fie gândit. El nu este deci un obiect al cunoștinței în sine, ci numai reprezentarea fenomenelor, sub conceptul unui obiect în genere, care e determinabil de diversul fenomenelor.

Tocmai din această cauză nici categoriile nu reprezintă un obiect particular, dat numai intelectului, ci nu servesc decât pentru a determina obiectul transcendental (conceptul despre ceva în genere) prin ceea ce e dat în sensibilitate, pentru a cunoaște astfel empiric fenomenele sub concepte de obiecte.

Numesc problematic un concept care nu cuprinde nici o contradicție și care, ca limitare de concepte date, stă în legătură cu alte cunoștințe, dar a cărui realitate obiectivă nu poate fi cunoscută în nici un fel. Conceptul de *noumen*, adică de lucru care să nu fie gândit ca obiect al simțurilor, ci ca un lucru în sine (exclusiv de intelectul pur), nu e deloc contradictoriu, căci nu se poate afirma despre sensibilitate că este singurul mod posibil al intuiției. Apoi acest concept este necesar pentru a nu extinde intuiția asupra lucrurilor în sine și deci pentru a limita valabilitatea obiectivă a cunoașterii sensibile (căci celelalte, până la care ea nu ajunge, se numesc noumene tocmai pentru a arăta astfel că acest fel de cunoașteri nu-și pot extinde domeniul asupra a tot ce gândește intelectul). Dar, în definitiv, posibilitatea unor astfel de noumene nu este deloc sesizabilă și, dincolo de sfera fenomenelor, este (pentru noi) o întindere vidă, adică avem un intelect care *problematic* se întinde mai departe decât această sferă, dar nu avem o intuiție, ba chiar nici măcar un concept despre o intuiție posibilă, prin care să ne poată fi date obiecte dinafara câmpului sensibilității și intelectul să poată fi folosit *asertoric*, dincolo de sensibilitate. Conceptul de noumen nu este deci decât un *concept-limită*, menit să restrângă pretențiile sensibilității, și nu are decât o folosire negativă. Dar el nu este totuși născocit arbitrar, ci stă în legătură cu limitarea sensibilității, fără a putea stabili totuși ceva pozitiv în afara sferei ei.

În ce privește însă cauza pentru care, nemulțumiți încă de substratul sensibilității, s-a atribuit fenomenelor noumene, pe care numai intelectul pur le poate gândi, ea se bazează exclusiv pe următoarele. Sensibilitatea și domeniul ei, anume acela al fenomenelor, sunt limitate ele însele de intelect în sensul că nu se raportează la lucruri în sine, ci numai la modul cum lucrurile ne apar nouă în virtutea constituției noastre subiective. Acesta a fost rezultatul întregii Estetici transcendentale; el rezultă și natural din conceptul unui fenomen în genere: fenomenului trebuie să-i corespundă ceva care în sine nu este fenomen, fiindcă fenomenul nu poate fi nimic pentru sine însuși și în afara modului nostru de reprezentare. Prin urmare, pentru a evita un cerc perpetuu, cuvântul fenomen indică deja un raport la ceva, a cărui reprezentare nemijlocită este, ce-i drept, sensibilă, dar care în sine, chiar

Împărțirea obiectelor în *fenomene* și *noumene* și a lumii într-o lume a simțurilor și una a intelectului nu poate fi deci admisă deloc (în sens pozitiv), deși conceptele admit fără îndoială împărțirea lor în sensibile și intelectuale; căci celor din urmă nu li se pot atribui nici un obiect și ele nu poate fi deci prezentate ca obiectiv valabile. Când ne îndepărtăm de simțuri, cum să facem conceptibil că mai semnifică ceva categoriile noastre (care ar fi singurele concepte ce rămân pentru noumene), căci pentru raportul lor cu vreun obiect oarecare trebuie să fie dat ceva mai mult decât numai unitatea gândirii, adică, în afară de aceasta, o intuiție posibilă la care categoriile să poată fi aplicate? Conceptul unui noumen, luat numai problematic, rămâne cu toate acestea nu numai admisibil, ci și inevitabil ca un concept care pune limite sensibilității. Dar atunci noumenul nu mai este un *obiect inteligibil* particular pentru intelectul nostru, ci un intelect căruia i-ar aparține ar fi el însuși o problemă, anume de a cunoaște obiectul lui, nu discursiv, cu ajutorul categoriilor, ci intuitiv, într-o intuiție nonsensibilă, despre posibilitatea căruia noi nu ne putem face nici cea mai neînsemnată reprezentare. Intelectul nostru dobândește deci în acest mod o extensiune negativă, adică el nu e limitat de sensibilitate, ci, dimpotrivă, o limitează pe aceasta prin faptul că numește *noumena* lucrurile în sine (nu considerate ca fenomene). Dar el își pune îndată sie

---

fără această constituție a sensibilității noastre (pe care se bazează forma intuiției noastre), trebuie să fie ceva, adică un obiect independent de sensibilitate.

De aici rezultă conceptul despre un noumen, care însă nu e deloc pozitiv și nu înseamnă o cunoaștere determinată despre un lucru oarecare, ci numai gândirea despre ceva în genere, în care eu fac abstracție de orice formă a intuiției sensibile. Dar pentru ca un noumen să însemne un obiect adevărat, diferit de toate fenomenele, nu e suficient să-mi *eliberez* ideea mea de toate condițiile intuiției sensibile, mai trebuie în afară de aceasta să am o rațiune de *a admite* un alt mod de intuiție decât cel sensibil, sub care un astfel de obiect să poată fi dat; căci altfel, ideea mea ar fi vidă, deși ar fi fără contradicție. Ce-i drept, noi nu am putut dovedi mai sus că intuiția sensibilă este singura

însuși limite, care-l împiedică să le cunoască cu ajutorul categoriilor, prin urmare să nu le gândească decât sub numele unui ceva necunoscut.

Găsesc totuși în scrierile modernilor o folosire cu totul diferită a expresiilor de lume sensibilă și lume inteligibilă*, într-un sens cu totul diferit de sensul celor vechi, care fără îndoială nu prezintă nici o dificultate, dar în care nu se găsește decât vorbărie goală. După acest sens, unora le-a plăcut să numească ansamblul fenomenelor, întrucât e intuit, lumea simțurilor, iar întrucât înlănțuirea lor este gândită după legi universale ale intelectului, lumea intelectului. Astronomia teoretică, care expune simpla observație a cerului înstelat, ar reprezenta pe cea dintâi, pe când astronomia contemplativă (explicată, de exemplu, după sistemul copernican sau chiar după legile gravitației lui Newton) ar reprezenta pe cea de-a doua, adică o lume inteligibilă. Dar o astfel de răstălmăcire de termeni nu este decât un subterfugiu sofistic pentru a se eschiva unei probleme dificile, schimbându-i sensul după bunul plac. Cu privire la fenomene, se pot folosi fără îndoială intelectul și rațiunea; dar se pune întrebarea dacă acestea mai au vreo folosire când obiectul nu e fenomen

* Nu trebuie să substituim acestei expresii pe cea a unei lumi *intelectuale*, cum se obișnuiește să se facă în expunerea germană; căci intelectuale sau senzitive nu sunt decât *cunoștințele*. Ceea ce nu poate fi decât un *obiect* al unui mod sau altuia de intuiție, al obiectelor deci, trebuie să fie numit (cu toată duritatea expresiei) inteligibil sau sensibil.

intuiție posibilă în genere, ci că ea este singura *pentru noi:* dar nu am putut nici dovedi că mai este posibil un alt mod de intuiție și, deși gândirea noastră poate face abstracție de orice sensibilitate, rămâne totuși problema de a ști dacă, în acest caz, gândirea nu este o simplă formă a unui concept și dacă, după această separație, mai rămâne undeva un obiect.

Obiectul la care eu raportez fenomenul în genere este obiectul transcendental, adică ideea cu totul indeterminată despre ceva în genere. Acest obiect nu poate fi numit *noumen*, căci eu nu cunosc despre el ceea ce este în sine, și nu am nici un concept despre el decât numai pe acela despre obiectul unei intuiții sensibile în genere, care deci este identic pentru toate fenomenele. Eu nu-l pot gândi cu ajutorul nici unei categorii, căci acestea nu sunt valabile decât despre intuiția empirică,

(ci *noumen*), și în acest sens este luat, când e gândit în sine, numai ca inteligibil, adică ca dat numai intelectului și deloc simțurilor. Se pune deci întrebarea dacă în afară de acea folosire empirică a intelectului (chiar în reprezentarea newtoniană a lumii) mai e posibilă una transcendentală, care să se raporteze la noumen ca la un obiect, întrebare la care noi am răspuns negativ.

Când spunem deci că simțurile ne reprezintă lucrurile *așa cum apar*, iar intelectul *așa cum sunt*, expresia din urmă trebuie luată nu în sens transcendental, ci numai în sens empiric, anume cum trebuie reprezentate ca obiecte ale experienței în înlănțuirea universală a fenomenelor și nu după ceea ce pot fi ele independent de relația cu experiența posibilă și prin urmare cu simțurile în genere, deci ca obiecte ale intelectului pur. Căci aceasta ne va rămâne totdeauna necunoscută, ba chiar ne rămâne necunoscută, dacă o astfel de cunoștință transcendentală (extraordinară) e posibilă vreodată, cel puțin ca o cunoștință care să fie supusă categoriilor noastre obișnuite. Numai *unindu-se, intelectul* și *sensibilitatea* pot determina în noi obiecte. Dacă le separăm, avem intuiții fără concepte sau concepte fără intuiții, iar în ambele cazuri reprezentări pe care nu le putem raporta la nici un obiect determinat.

Dacă, după toate aceste lămuriri, cineva mai ezită să renunțe la folosirea pur transcendentală a categoriilor, să încerce a se servi de ele într-o afirmație sintetică oarecare. Căci o afirmație analitică nu duce

---

pentru a o aduce sub un concept despre obiectul în genere. O folosire pură a categoriei este fără îndoială posibilă, adică fără contradicție, dar nu are nici o valabilitate obiectivă, fiindcă nu se raportează la nici o intuiție, care ar urma să primească astfel unitatea obiectului; căci categoria este doar o simplă funcție a gândirii, prin care nu-mi este dat nici un obiect, prin care este gândit numai ceea ce poate fi dat în intuiție.

intelectul mai departe, și fiindcă intelectul nu este ocupat decât cu ceea ce e gândit deja în concept, el lasă nehotărâtă chestiunea de a ști dacă acest concept în sine se raportează la obiecte sau dacă semnifică numai unitatea gândirii în genere (care face cu totul abstracție de modul cum un obiect poate fi dat); lui îi este suficient să știe ceea ce se află în conceptul lui, îi este indiferent să știe la ce se poate raporta conceptul însuși. Să încerce deci cu vreun principiu sintetic și pretins transcendental, ca de exemplu: tot ce este există ca substanță sau ca o determinare inerentă a substanței; sau: orice contingent există ca efect al unui alt lucru, anume al cauzei lui etc. Întreb: de unde are să ia el aceste judecăți sintetice, deoarece conceptele trebuie să fie valabile nu prin raportare la o experiență posibilă, ci pentru lucruri în sine *(noumene)*? Unde e aici cel de-al treilea termen, pe care-l reclamă totdeauna o judecată sintetică, pentru a lega împreună, în același concept, lucruri care nu au nici o înrudire logică (analitică)? El nu va dovedi nicicând judecata lui, ba chiar mai mult, nici nu va putea justifica măcar posibilitatea unei astfel de afirmații pure, fără a recurge la folosirea empirică a intelectului și astfel fără a renunța cu totul la judecata pură și independentă de simțuri. Astfel, conceptul de obiecte pure, numai inteligibile, este cu totul vid de toate principiile aplicării lor, fiindcă nu se poate imagina cum pot fi date aceste obiecte, și ideea problematică, care le lasă totuși un loc deschis, nu servește decât ca un spațiu vid pentru a limita principiile empirice, fără totuși a conține în sine sau a indica vreun alt obiect al cunoașterii în afara sferei acestora din urmă.

Apendice

DESPRE AMFIBOLIA CONCEPTELOR REFLECȚIEI CARE REZULTĂ DIN CONFUNDAREA FOLOSIRII EMPIRICE A INTELECTULUI CU FOLOSIREA LUI TRANSCENDENTALĂ

Reflecția (reflectio) nu are a face cu obiectele însele, pentru a dobândi direct din ele concepte, ci este starea simțirii în care noi ne pregătim mai întâi pentru a descoperi condițiile subiective în care putem ajunge la concepte. Ea este conștiința raportului reprezentărilor date cu diferitele noastre izvoare de cunoaștere, conștiință prin care,

numai, poate fi determinată relația dintre ele. Prima întrebare, care se pune anterior oricărui studiu al reprezentărilor noastre, este aceasta: cărei facultăți de cunoaștere îi aparțin toate reprezentările noastre? Sunt ele legate sau comparate de intelect sau de simțuri? Multe judecăți sunt admise din obișnuință sau sunt legate prin înclinare; dar, fiindcă nu le precedă nici o reflecție sau cel puțin nu le urmează pentru a le critica, ele sunt considerate ca judecăți care-și au originea în intelect. Nu toate judecățile au nevoie de o *examinare*, adică de o atenție îndreptată spre principiile adevărului; căci, dacă sunt nemijlocit certe, de exemplu, între două puncte nu poate fi decât o linie dreaptă, nu se mai poate indica un criteriu mai imediat al adevărului decât acela pe care îl exprimă ele însele. Dar toate judecățile, ba chiar toate comparațiile au nevoie de o *reflecție*, adică de a distinge facultatea de cunoaștere căreia îi aparțin conceptele date. Numesc *reflecție transcendentală* acțiunea prin care țin împreună comparația reprezentărilor în genere cu facultatea de cunoaștere, în care ea are loc și prin care disting dacă ele sunt comparate între ele ca aparținând intelectului pur sau intuiției sensibile. Iar raportul în care conceptele pot fi legate între ele într-o stare de simțire sunt acelea de *identitate* și de *diversitate*, de *concordanță* și de *discordanță*, de *intern* și de *extern*, în sfârșit, de *determinabil* și de *determinare* (materie și formă). Determinarea exactă a acestui raport se bazează pe problema de a ști în ce facultate de cunoaștere se leagă ele *subiectiv* între ele, dacă se leagă în sensibilitate sau în intelect. Căci deosebirea dintre aceste facultăți determină o mare diferență în modul cum trebuie să gândim conceptele.

Astfel, pentru a enunța judecăți obiective, comparăm conceptele cu privire la i d e n t i t a t e (a mai multor reprezentări sub un singur concept) în scopul de a face *judecăți universale*, sau la d i v e r s i t a t e a acestor reprezentări pentru producerea de *judecăți particulare*, la c o n c o r d a n ț ă, din care pot rezulta judecăți *afirmative*, și la d i s c o r d a n ț ă, din care pot rezulta judecăți *negative* etc. Din această cauză ar trebui, pare-se, să numim conceptele amintite concepte de comparație *(conceptus comparationis)*. Dar cum, când nu e vorba de forma logică, ci de conținutul conceptelor, adică de problema de a ști dacă lucrurile însele sunt identice sau diverse, concordante sau discordante etc., lucrurile pot avea un dublu raport cu facultatea noastră de cunoaștere, anume cu sensibilitatea și cu intelectul, iar

modul *cum* trebuie să se lege între ele depinde de locul *în care* ele se leagă, atunci numai reflecția transcendentală, adică raportul reprezentărilor date în unul sau celălalt mod de cunoaștere, va putea determina raportul dintre ele; și problema de a ști dacă lucrurile sunt identice sau diverse, concordante sau discordante etc., nu va putea fi decisă imediat din conceptele însele cu ajutorul unei simple comparații *(comparatio)*, ci în primul rând prin distingerea modului de cunoaștere căruia îi aparțin; cu ajutorul unei reflecții transcendentale *(reflectio)* s-ar putea deci, fără îndoială, spune că *reflecția logică* este o simplă comparație, căci în ea se face total abstracție de facultatea de cunoaștere căreia-i aparțin reprezentările date, și ele trebuie considerate deci ca omogene în ce privește sediul lor în simțire; dar *reflecția transcendentală* (care se raportează la obiectele însele) conține principiul posibilității comparației obiective a reprezentărilor între ele și este deci foarte diferită de cea din urmă, fiindcă facultatea de cunoaștere căreia ele îi aparțin nu este aceeași. Această reflecție transcendentală e o datorie de care nimeni nu se poate dispensa, dacă vrea să judece *a priori* ceva despre lucruri. Ne vom ocupa acum de ea și vom scoate de aici ea nu puțină lumină pentru determinarea funcției proprii a intelectului.

1. *Identitate și diversitate.* Când un obiect ni se prezintă de mai multe ori, dar de fiecare dată cu aceleași determinări interne *(qualitas et quantitas)*, el este, dacă e considerat ca obiect al intelectului pur, totdeauna același și nu mai multe, ci numai *un* lucru *(numerica identitas)*; dar dacă este fenomen, atunci nu e deloc vorba de comparația conceptelor, ci oricât de identic ar putea să fie totul sub acest raport, totuși diversitatea locurilor pe care le ocupă fenomenul în același timp este un principiu suficient al *diversitățiți numerice* a obiectului (simțurilor) însuși. Astfel, la două picături de apă se poate face total abstracție de orice diversitate internă (a calității și cantității) și este suficient ca ele să fie intuite în diverse locuri în același timp pentru a le considera numeric diferite. L e i b n i z lua fenomenele drept lucruri în sine, prin urmare drept *intelligibilia*, adică drept obiecte ale intelectului pur (deși, din cauza caracterului confuz al reprezentărilor lor, el le-a dat numele de fenomene), și principiul său, al indiscernabilelor *(principium identitatis indiscernibilium)*, nu putea fi contestat; dar fiindcă ele sunt obiecte ale sensibilității și fiindcă intelectul, cu privire la ele, nu are folosire pură, ci

numai una empirică, pluralitatea și diversitatea numerică sunt date deja de spațiul însuși, ca condiție a fenomenelor externe. Căci o parte a spațiului, deși total asemănătoare și egală cu alta, este totuși în afara ei și tocmai prin aceasta ea este o parte distinctă de cea dintâi, care i se adaugă pentru a constitui un spațiu mai mare; și acest lucru trebuie să fie valabil despre tot ce este în același timp în diferitele locuri ale spațiului, oricât ar putea fi de asemănător și de egal.

2. *Concordanță și discordanță.* Când realitatea nu este reprezentată decât de intelectul pur *(realitas noumenon)*, atunci între realități nu se poate gândi nici o discordanță, adică un astfel de raport încât, dacă sunt unite într-un același subiect, ele își anulează reciproc consecințele și 3 — 3 = 0. Dimpotrivă, realul în fenomen *(realitas phaenomenon)* poate fi desigur în opoziție cu el însuși și, dacă mai mulți reali sunt reuniți în același subiect, unul poate anihila, total sau în parte, *efectul altuia*; cum e cazul cu două forțe motrice acționând pe aceeași linie dreaptă, întrucât atrag și împing un punct în direcție opusă sau și cu o plăcere care contrabalansează durerea.

3. *Internul și externul.* Într-un obiect al intelectului pur nu este intern decât ceea ce nu are nici o relație de existență cu ceva diferit de el. Dimpotrivă, determinările interne ale unei *substantia phaenomenon* în spațiu nu sunt decât raporturi, și substanța însăși nu este decât un ansamblu de pure relații. Nu cunoaștem substanța în spațiu decât prin forțele care acționează în el, fie pentru a atrage alte forțe, fie pentru a le împiedica să pătrundă în el (repulsie și impenetrabilitate); nu cunoaștem alte proprietăți care să constituie conceptul de substanță care apare în spațiu și pe care o numim materie. Ca obiect al intelectului pur, orice substanță trebuie să aibă, dimpotrivă, determinări interne și forțe care se raportează la realitatea internă. Dar ce accidente interne pot eu concepe, dacă nu pe acelea pe care mi le oferă simțul meu intern, adică ceea ce este în ea însăși o *gândire* sau este analog cu aceasta. De aceea, L e i b n i z făcea din toate substanțele, fiindcă el și le reprezenta ca *noumena*, și chiar din elementele materiei, după ce le retrăsese prin gândire tot ce poate semnifica relație externă, prin urmare și *compositia*, simple subiecte înzestrate cu facultăți de reprezentare, cu un cuvânt: m o n a d e.

4. *Materie și formă.* Sunt două concepte care servesc de bază oricărei alte reflecții, atât de inseparabil sunt legate cu orice folosire a

intelectului. Primul semnifică determinabilul în genere, cel de-al doilea determinarea lui (ambele în sens transcendental, pentru că se face abstracție de orice diversitate a ceea ce e dat și de modul cum e determinat). Logicienii numeau pe vremuri materie generalul, iar formă, diferența specifică. În orice judecată se poate numi materie logică (a judecății) conceptele date, iar formă a judecății raportul acestor concepte (cu ajutorul copulei). În orice existență, elementele ei constitutive *(essentialia)* sunt materie, iar modul cum aceste elemente sunt legate într-un lucru este forma esențială. Mai mult, cu privire la lucruri în genere, realitatea ilimitată era cea considerată ca materia oricărei posibilități, iar limitarea realității (negarea ei) ca acea formă prin care un lucru se distinge de altul după concepte transcendentale. Intelectul, în adevăr, cere mai întâi ca ceva să fie dat (cel puțin în concept), pentru a-l putea determina într-un anumit mod. De aceea, în conceptul intelectului pur materia precede forma, și L e i b n i z a admis din această cauză mai întâi lucruri (monade) și apoi, în cadrul lor, o facultate de reprezentare a acestor lucruri, pentru a funda pe ea raportul lor extern și comunitatea stărilor lor (anume ale reprezentărilor lor). Spațiul și timpul nu au fost deci posibile decât, primul, prin raportul substanțelor; cel din urmă, prin legătura determinărilor lor între ele, ca principii și consecințe. Așa ar trebui să fie în realitate, dacă intelectul pur ar putea fi raportat nemijlocit la obiecte și dacă spațiul și timpul ar fi determinări ale lucrurilor în sine. Dar dacă nu sunt decât intuiții sensibile în care noi determinăm toate obiectele numai ca fenomene, atunci forma intuiției (ca o constituție subiectivă a sensibilității) precede orice materie (senzațiile), prin urmare spațiul și timpul preced toate fenomenele și toate datele experienței și, mai mult, face această experiență în primul rând posibilă. Filosoful intelectualist nu putea suporta ca forma să preceadă lucrurile însele și să determine posibilitatea lor; o observație cu totul justă, căci el admitea că noi intuim lucrurile așa cum sunt (deși cu o reprezentare confuză). Dar fiindcă intuiția sensibilă este o condiție subiectivă cu totul particulară, care stă *a priori* la baza oricărei percepții și a cărei formă e originară, forma singură este dată prin ea însăși și, departe ca materia (sau lucrurile însele care apar) să stea la bază (cum ar trebui să judecăm după simple concepte), posibilitatea ei presupune mai curând ca dată o intuiție formală (timp și spațiu).

NOTĂ LA AMFIBOLIA CONCEPTELOR REFLECȚIEI

Să mi se permită a numi *loc transcendental* locul pe care-l atribuim unui concept fie în sensibilitate, fie în intelectul pur. În acest fel, s-ar numi *topică transcendentală* determinarea acestui loc, care revine fiecărui concept după diversitatea folosirii lui și indicarea de a determina după reguli tuturor conceptelor acest loc; ea ar fi o doctrină, care ne-ar feri temeinic de surprizele intelectului pur și de iluzii născute din ele, prin faptul că ar distinge totdeauna cărei facultăți de cunoaștere aparțin propriu-zis aceste concepte. Se poate numi un *loc logic* orice concept, orice titlu în care intră mai multe cunoștințe. Pe aceasta se întemeiază *topica logică* a lui Aristotel, de care se puteau servi retorii și oratorii, pentru a căuta, sub anumite titluri ale gândirii, ce convenea mai bine materiei propuse și a sofistica cu aparență de profunzime sau a trăncăni fără sfârșit.

Topica transcendentală, dimpotrivă, nu conține decât cele patru titluri precedente ale oricărei comparații și oricărei distincții, titluri care se disting de categorii prin faptul că prin ele se reprezintă, în toată diversitatea ei, nu obiectul după ceea ce constituie conceptul lui (mărime, realitate), ci numai comparația reprezentărilor care precede conceptul obiectelor. Dar această comparație are mai întâi nevoie de reflecție, adică de determinarea acelui loc căruia-i aparțin reprezentările lucrurilor care sunt comparate, pentru a se ști dacă intelectul pur le gândește sau sensibilitatea le dă în fenomen.

Conceptele pot fi comparate logic, fără a ne preocupa să știm cui aparțin obiectele lor, dacă aparțin intelectului ca noumene sau sensibilității ca fenomene. Dar dacă cu aceste concepte vrem să ajungem la obiecte, e necesară mai întâi o reflecție transcendentală, care să determine pentru care facultate de cunoaștere trebuie să fie ele obiecte, pentru intelectul pur sau pentru sensibilitate. Fără această reflecție, mă folosesc de aceste concepte foarte nesigur, și astfel se nasc pretinse principii sintetice, pe care rațiunea critică nu le poate recunoaște și care se bazează numai pe o amfibolie transcendentală, adică pe o confundare a obiectului intelectului pur cu fenomenul.

În lipsa unei astfel de topici transcendentale și, prin urmare, înșelat de amfibolia conceptelor reflecției, celebrul Leibniz a construit un *sistem intelectualist al lumii* sau, mai mult, a încercat să cunoască

constituția internă a lucrurilor comparând toate obiectele numai cu intelectul și cu conceptele formale abstracte ale gândirii lui. Tabelul nostru al conceptelor reflecției ne oferă avantajul neașteptat de a evidenția caracterul distinctiv al doctrinei lui în toate elementele ei și, în același timp, principiul conducător al acestui mod particular de gândire, care nu se baza decât pe o neînțelegere. El compara toate lucrurile între ele numai cu ajutorul conceptelor și nu găsea, cum e și natural, alte diferențe decât pe acelea prin care intelectul distinge unele de altele conceptele lui pure. El nu considera ca originare condițiile intuiției sensibile, care își au în sine propriile lor diferențe; căci sensibilitatea era pentru el numai un mod confuz de reprezentare și nu un izvor particular al reprezentărilor; fenomen era pentru el reprezentarea *lucrului în sine*, dar o reprezentare distinctă, din punctul de vedere al formei logice, de cunoașterea prin intelect, deoarece acea reprezentare, prin lipsa ei obișnuită de analiză, introduce în conceptul lucrului un anumit amestec de reprezentări secundare, pe care intelectul știe să-l înlăture. Într-un cuvânt, L e i b n i z *intelectualiza* fenomenele, așa cum L o c k e *senzualizase* conceptele intelectului după un sistem de *noogonie* (dacă mi se îngăduie să mă servesc de aceste expresii), adică nu le prezentase decât ca concepte ale reflecției, empirice sau abstracte. În loc de a căuta în intelect și sensibilitate două izvoare cu totul diferite ale reprezentărilor, dar care numai *unite* pot judeca obiectiv valabil despre lucruri, fiecare din acești doi mari oameni s-a menținut numai la un izvor, care, după părerea lor, se raporta nemijlocit la lucruri în sine, pe când celălalt izvor nu făcea decât să încâlcească sau să ordoneze reprezentările celui dintâi.

L e i b n i z compara, prin urmare, între ele obiectele simțurilor, considerate ca lucruri în genere numai în intelect. *Mai întâi*, întrucât ele trebuie să fie judecate de intelect ca identice sau diferite. Fiindcă nu avea în fața ochilor decât conceptele lor și nu locul lor în intuiție, singura în care obiectele pot fi date, și fiindcă neglija cu totul locul transcendental al acestor concepte (problema de a ști dacă obiectul trebuie socotit printre fenomene sau printre lucruri în sine), el nu putea face altceva decât să extindă principiul său al indiscernabilelor, care e valabil numai pentru conceptele lucrurilor în genere, și asupra obiectelor simțurilor *(mundus phaenomenon)* și să creadă că a extins astfel considerabil cunoașterea naturii. Desigur, dacă cunosc după toate

determinările ei interne o picătură de apă ca un lucru în sine, nu pot admite ca una din ele să fie diferită de alta, dacă întregul concept al uneia e identic cu acela al celeilalte. Dar dacă picătura este un fenomen în spațiu, ea își are locul nu numai în intelect (printre concepte), ci în intuiția externă sensibilă (în spațiu); și cum locurile fizice sunt cu totul indiferente cu privire la determinările interne ale lucrurilor, un loc = *b* poate primi un lucru care e cu totul asemănător și identic cu alt lucru situat în locul = *a*, tot așa de bine ca și când primul ar fi foarte diferit interior de cel de-al doilea. Diversitatea locurilor, fără alte condiții, face pluralitatea și distincția lucrurilor ca fenomene nu numai posibile, ci și necesare. Această lege aparentă nu este deci o lege a naturii. Ea nu este decât o regulă analitică a comparației lucrurilor prin simple concepte.

Al doilea, principiul că realitățile (ca simple afirmații) nu se contrazic niciodată logic unele pe altele este o judecată cu totul adevărată în ce privește raporturile conceptelor, dar nu înseamnă nimic nici cu privire la natură, nici cu privire la vreun lucru în sine (despre care nu avem nici un concept). Căci contradicția reală are loc pretutindeni unde A — B = 0, adică unde o realitate este unită cu alta într-un același subiect și unde efectul uneia suprimă efectul celeilalte, ceea ce vădesc continuu clar toate piedicile și reacțiile din natură, care totuși, fiindcă se bazează pe forțe, trebuie să fie numite *realitates phaenomena*. Mecanica generală poate chiar arăta într-o regulă *a priori* condiția empirică a acestei contradicții, ținând seama de opoziția direcțiilor — o condiție despre care conceptul transcendental al realității nu știe absolut nimic. Deși dl von L e i b n i z n-a proclamat această judecată cu toată pompa unui principiu nou, el s-a servit totuși de ea pentru noi afirmații, și urmașii săi l-au introdus explicit în sistemul lor *leibnizian-wolffian*. După acest principiu, de exemplu, toate relele nu sunt decât consecințe ale limitelor creaturilor, adică negații, fiindcă negațiile sunt singurul lucru care contrazice realitatea (ceea ce este în adevăr astfel în simplul concept al unui lucru în genere, dar nu în lucrurile considerate ca fenomene). Tot astfel, discipolii aceluiași filosof găsesc nu numai posibil, ci chiar natural să reunească într-o existență toată realitatea, fără a se teme de vreo opoziție, fiindcă ei nu cunosc altă opoziție decât pe cea a contradicției (prin care conceptul însuși al unui lucru este suprimat), dar nu cunosc pe cea a afectării reciproce, care are loc când un principiu real suprimă

efectul altuia, și pentru care nu întâlnim decât în sensibilitate condițiile de a ni-l reprezenta.

Al treilea, monadologia leibniziană nu are alt principiu decât că acest filosof a reprezentat distincția dintre intern și extern numai în raport cu intelectul. Substanțele în genere trebuie să aibă *ceva interior* care să fie independent de toate raporturile externe, prin urmare și de compoziție. Simplul este deci fundamentul interiorului lucrurilor în sine. Dar interiorul stării lor nu poate consta în loc, figură, contact sau mișcare (determinări care, toate, sunt raporturi externe) și prin urmare noi nu putem atribui substanțelor o altă stare internă decât pe aceea prin care determinăm interiori însuși simțul nostru, adică *starea reprezentărilor*. Așa au fost constituite monadele, care trebuie să formeze materia primă a întregului univers, a căror forță activă nu constă decât în reprezentări, prin care ele propriu-zis nu sunt active decât în ele însele.

Dar tocmai de aceea și principiul său, al *comuniunii posibile a substanțelor* între ele, trebuia să fie o *armonie prestabilită* și nu putea fi o influență fizică. Fiindcă totul se petrece numai în interior, adică substanța este ocupată cu reprezentările ei, starea reprezentărilor unei substanțe nu putea sta în absolut nici o legătură activă cu aceea a altei substanțe, ci trebuia o a treia cauză oarecare, care să influențeze asupra tuturor celorlalte, pentru a face ca stările lor să corespundă între ele, dar nu prin asistență ocazională și acordată în fiecare caz în parte *(systema assistentiae)*, ci prin unitatea ideii unei cauze valabile pentru toate cazurile, în care ele toate trebuie să-și primească după legi naturale existența și permanența, prin urmare și corespondența lor mutuală.

Al patrulea, celebrul *sistem* al lui L e i b n i z despre *timp și spațiu*, în care el a intelectualizat aceste forme ale sensibilității, își are izvorul pur și simplu în aceeași iluzie a reflecției transcendentale. Dacă vreau să-mi reprezint prin simplul intelect raporturi externe ale lucrurilor, aceasta nu poate avea loc decât cu ajutorul unui concept al acțiunii lor reciproce, și dacă trebuie să unesc o stare a aceluiași lucru cu o altă stare, aceasta nu poate avea loc decât în ordinea principiilor și a consecințelor. Astfel, L e i b n i z a gândit spațiul ca o anumită ordine în comunitatea substanțelor și timpul ca o serie dinamică a stărilor lor. Iar ceea ce pare să aibă amândouă în ele propriu și independent de lucruri, el îl atribuia

confuziei acestor concepte, care făcea ca ceea ce-i o simplă formă de raporturi dinamice să fie considerat ca intuiție proprie existând prin sine și premergătoare lucrurilor însele. Spațiul și timpul erau astfel forma inteligibilă a legării lucrurilor în sine (a substanțelor și stărilor lor). Dar lucrurile erau substanțe inteligibile *(substantiae noumena)*. Totuși, el voia să facă aceste concepte valabile pentru fenomene, fiindcă nu acorda sensibilității nici un mod propriu de intuiție, ci căuta orice reprezentare a obiectelor, chiar pe cea empirică, în intelect și nu lăsa simțurilor decât disprețuita funcție de a confunda și deforma reprezentările intelectului.

Dar chiar dacă am putea spune sintetic ceva despre *lucruri în sine* prin intelectul pur (ceea ce e totuși imposibil), aceasta nu ar putea fi raportată totuși nicidecum la fenomene, care nu reprezintă lucruri în sine. În acest din urmă caz, va trebui deci să compar, în reflecția transcendentală, conceptele mele totdeauna numai sub condițiile sensibilității, și astfel spațiul și timpul nu vor fi determinări ale lucrurilor în sine, ci ale fenomenelor; ceea ce pot fi lucrurile în sine nu știu și nici nu am nevoie să știu, fiindcă un lucru nu mi se poate prezenta niciodată altfel decât în fenomen.

La fel procedez și cu celelalte concepte ale reflecției. Materia este *substantia phaenomenon*. Ceea ce-i revine ei interior caut în toate părțile spațiului pe care-l ocupă și în toate efectele pe care le produce și care fără îndoială nu pot fi niciodată decât fenomene ale simțurilor externe. Eu nu am deci nimic care să fie absolut interior, ci numai ceva relativ interior și care el însuși se compune, la rândul lui, din raporturi externe. Dar ceea ce în materie ar fi absolut interior, după intelectul pur este de asemenea o simplă iluzie; căci materia nu e nicăieri un obiect pentru intelectul pur; obiectul transcendental însă, care poate fi fundamentul acestui fenomen pe care-l numim materie, este un simplu ceva pe care nici nu l-am înțelege măcar ce este, chiar dacă cineva mi l-ar putea spune. Căci nu putem înțelege decât ceea ce implică în intuiție ceva corespunzător cuvintelor noastre. Dacă plângerile: *Noi nu sesizăm deloc interiorul lucrurilor* vor să spună că nu concepem prin intelectul pur ce pot fi în sine lucrurile care ne apar, aceste plângeri sunt cu totul injuste și absurde; căci ele vor ca să cunoaștem lucrurile fără ajutorul simțurilor, prin urmare să le putem intui, așadar să avem o facultate de cunoaștere total diferită de cea omenească nu numai în ce privește gradul, ci chiar

intuiția și natura, deci să fim nu oameni, ci ființe despre care noi înșine nu putem spune dacă sunt măcar posibile și încă mai puțin cum sunt constituite. În interiorul naturii pătrund observația și analiza fenomenelor, și nu se poate ști cât de departe se va ajunge aici cu vremea. Dar acele probleme transcendentale care depășesc natura nu le vom putea rezolva niciodată, chiar dacă întreaga natură ne-ar fi dezvăluită, pentru că nu ne este dat să observăm propria noastră simțire cu altă intuiție decât cu aceea a simțului nostru intern. Căci în această simțire se află secretul originii sensibilității noastre. Raportul acestei sensibilități cu un obiect și ceea ce este principiul transcendental al acestei unități sunt fără îndoială prea adânc ascunse, pentru ca noi, care chiar pe noi înșine nu ne cunoaștem decât prin simțul intern, prin urmare ca fenomen, să putem întrebuința un instrument de investigare atât de impropriu, spre a găsi altceva decât mereu numai fenomene, a căror cauză nonsensibilă am vrea mult s-o explorăm.

Ceea ce face extrem de utilă această critică a concluziilor scoase din simplele acte ale reflecției este că demonstrează clar nulitatea tuturor concluziilor făcute asupra unor obiecte pe care le comparăm între ele numai în intelect și că totodată confirmă ceea ce noi am accentuat îndeosebi: că deși fenomenele nu sunt cuprinse ca lucruri în sine printre obiectele intelectului pur, ele sunt totuși singurele lucruri prin care cunoștința noastră poate avea realitate obiectivă, anume acolo unde conceptelor le corespunde o intuiție.

Dacă reflectăm numai logic, noi comparăm pur și simplu conceptele noastre între ele în intelect, pentru a ști dacă două concepte au același conținut, dacă se contrazic sau nu, dacă ceva este intrinsec cuprins în concept sau i se adaugă; care din cele două este dat și care nu are decât valoarea unui mod de a gândi conceptul dat. Dar dacă aplic aceste concepte la un obiect în genere (în sens transcendental), fără a-l determina mai îndeaproape, pentru a ști dacă este un obiect al intuiției sensibile sau al intuiției intelectuale, se manifestă îndată restricții (de a nu ieși din acest concept) care interzic orice folosire empirică a lor și dovedesc tocmai prin aceasta că reprezentarea unui obiect ca lucru în genere nu este numai *insuficientă*, dar că, fără determinarea ei sensibilă și independent de condiția empirică, ea este *contradictorie* în sine; că trebuie deci sau să se facă abstracție de orice obiect (în logică), sau, dacă

se admite un obiect, să-l gândim sub condițiile intuiției sensibile; că, prin urmare, inteligibilul ar reclama o intuiție cu totul particulară pe care noi nu o avem și că, în lipsa ei, inteligibil nu este nimic *pentru noi*, dar că nici fenomenele nu pot fi obiecte în sine. Căci dacă gândesc numai lucruri în genere, diversitatea raporturilor externe nu poate constitui, desigur, o diversitate a lucrurilor însele, ci mai curând o presupune; și dacă conceptul unuia nu diferă deloc intrinsec de conceptul celuilalt, nu fac altceva decât să pun unul și același lucru în raporturi diverse. Apoi, prin adăugarea unei simple afirmații (realitate) la alta, pozitivul este extins și nimic nu-i este retras sau suprimat; prin urmare, realul în lucrurile în genere nu poate fi contradictoriu etc.

*
* *

După cum am arătat, conceptele reflecției au, din cauza unei anumite interpretări greșite, o atât de mare influență asupra folosirii intelectului, încât ele au putut să seducă pe unul din cei mai perspicace dintre toți filosofii, făcându-l să construiască un pretins sistem de cunoaștere intelectuală, care caută să determine obiectele lui fără intervenția simțurilor. Tocmai de aceea, dezvăluirea cauzei înșelătoare a amfiboliei acestor concepte în provocarea de false principii este de mare utilitate pentru a determina sigur și a asigura limitele intelectului.

Trebuie în adevăr să spunem că ceea ce convine în general unui concept sau îl contrazice convine sau contrazice și tot particularul care este cuprins sub acel concept *(dictum de omni et nullo)*; dar ar fi absurd să modificăm acest principiu logic, făcându-l să semnifice: ceea ce nu este cuprins într-un concept general, nu e cuprins nici în cele particulare care stau sub el: căci acestea sunt concepte particulare tocmai fiindcă conțin în ele mai mult decât e gândit în conceptul general. Întregul sistem intelectual al lui L e i b n i z este construit în realitate pe acest principiu din urmă; el cade deci o dată cu acest principiu și, împreună cu el, tot echivocul care rezultă din el în folosirea intelectului.

Principiul indiscernabilelor se întemeia propriu-zis pe supoziția că, dacă în conceptul despre un lucru în genere nu se întâlnește o anumită distincție, ea nu se întâlnește nici în lucrurile însele; prin urmare, că toate lucrurile care nu se disting unele de altele în conceptul lor (în ceea ce

privește calitatea și cantitatea) sunt perfect identice *(numero eadem)*. Dar fiindcă în simplul concept despre un lucru oarecare s-a făcut abstracție de multe condiții necesare intuiției lui, se întâmplă ca, printr-o grabă ciudată, să se considere că elementele de care se face abstracție nu se întâlnesc nicăieri și să nu se acorde lucrului decât ceea ce e cuprins în conceptul lui.

Conceptul de un picior la puterea a treia de spațiu este în sine total identic, oriunde și ori de câte ori l-aș gândi. Dar două picioare la puterea a treia nu sunt totuși diferite în spațiu decât prin locurile lor *(numero diversa)*; aceste locuri sunt condițiile intuiției în care e dat obiectul acestui concept, și aceste condiții nu aparțin conceptului, ci întregii sensibilități. De asemenea, în conceptul unui lucru nu este nici o contradicție, dacă nimic negativ nu a fost unit cu ceva afirmativ, și concepte numai afirmative, unindu-se, nu pot produce nici o negație. Dar, în intuiția sensibilă, în care este dată realitatea (de exemplu, mișcarea), se găsesc condiții (direcții opuse) de care în conceptul mișcării în genere se făcuse abstracție și care fac posibilă o contradicție care, fără îndoială, nu e logică, pentru că din ceva pur pozitiv fac un zero = 0; și nu s-ar putea spune că toate realitățile se acordă între ele, din cauză că între conceptele lor nu se întâlnește nici o contradicție*. Din punctul de vedere al simplelor concepte, interiorul este substratul tuturor raporturilor sau determinărilor externe. Dacă deci fac abstracție de toate condițiile intuiției și mă țin numai de conceptul unui lucru în genere, atunci pot face abstracție de orice raport extern, și totuși trebuie să rămână un concept despre ceea ce nu semnifică nici un raport, ci numai determinări interne. De aici pare să rezulte că în orice lucru (substanță) este ceva care e absolut intern și care precede toate determinările externe, pentru că le face în primul rând posibile; că, prin urmare, acest substrat

* Dacă am vrea să ne servim aici de obișnuitul subterfugiu că cel puțin *realitates noumena* nu pot acționa unele împotriva altora, ar trebui totuși să cităm un exemplu de astfel de realități pure și independente de simțuri, pentru ca să se înțeleagă dacă ele reprezintă în genere ceva sau absolut nimic. Dar nici un exemplu nu poate fi luat de altundeva decât din experiență, care nu oferă niciodată mai mult decât *phaenomena*, și astfel această judecată nu înseamnă nimic mai mult decât ca conceptul, care conține exclusiv afirmații, să nu conțină nimic negativ; o judecată de care nu ne-am îndoit niciodată.

este ceva care nu mai conține în sine raporturi externe, că deci e *simplu* (căci lucrurile corporale nu sunt totdeauna decât raporturi, cel puțin ale părților lor între ele); și fiindcă nu cunoaștem determinări absolut interne decât pe acelea ale simțului nostru intern, acest substrat este nu numai simplu, ci și determinat (după analogia cu simțul nostru intern) prin *reprezentări*, că deci toate lucrurile ar fi propriu-zis *monade* sau ființe simple, înzestrate cu reprezentări. Toate acestea ar fi și juste, dacă ceva mai mult decât conceptul unui lucru în genere nu ar aparține numai condițiilor sub care ne pot fi date obiecte ale intuiției externe și de care face abstracție conceptul pur. Căci se vădește atunci că un fenomen permanent în spațiu (întindere impenetrabilă) nu poate conține decât exclusiv raporturi și absolut nimic intern și totuși să fie primul substrat al oricărei percepții externe. Cu ajutorul simplelor concepte eu nu pot gândi în adevăr, fără ceva intern, nimic extern, tocmai fiindcă conceptele de relație presupun lucruri absolut date și nu sunt posibile fără acestea. Dar, fiindcă în intuiție este cuprins ceva care nu se găsește deloc în simplul concept despre un lucru în genere și fiindcă acest ceva ne pune la îndemână substratul care nu ar putea fi cunoscut prin simple concepte, anume un spațiu care, cu toate cele ce conține, constă din raporturi pur formale sau chiar reale, eu nu pot spune: fără ceva absolut intern, nici un lucru nu poate fi reprezentat *prin simple concepte*, nu este nici în lucrurile însele conținute sub aceste concepte și în *intuiția lor* nimic extern care să nu aibă ca fundament ceva absolut intern. Căci, dacă am făcut abstracție de toate condițiile intuiției, nu ne rămâne în adevăr în simplul concept decât interiorul în genere *(das Innere überhaupt)* și raportul părților lui între ele, numai prin care este posibil externul. Dar această necesitate, care nu se întemeiază decât pe abstracție, nu găsește loc în lucruri, întrucât sunt date în intuiție cu astfel de determinări care exprimă simple raporturi, fără a avea ca fundament ceva intern, tocmai din cauză că ele nu sunt lucruri în sine, ci sunt numai fenomene. Ceea ce cunoaștem, de asemenea, în materie sunt exclusiv raporturi (ceea ce numim determinările ei interne nu este decât comparativ intern); dar printre ele sunt unele independente și permanente, prin care ne este dat un obiect determinat. Dacă, făcând abstracție de aceste raporturi, nu mai am absolut nimic de gândit, aceasta nu suprimă conceptul unui lucru ca fenomen și nici conceptul unui obiect *in abstracto*, dar anulează orice

posibilitate a unui astfel de obiect determinabil prin simple concepte, adică a unui noumen. E fără îndoială surprinzător să auzim că un lucru trebuie să constea în întregime din raporturi, dar un astfel de lucru nu este decât simplu fenomen și nu poate fi gândit cu ajutorul categoriilor pure; el însuși constă în simple raporturi a ceva în genere cu simțurile. Tot astfel, dacă începem cu simple concepte, nu se pot gândi raporturile lucrurilor *in abstracto* altfel decât presupunând că unul este cauza unor determinări în celălalt; căci acesta este conceptul intelectului nostru despre raporturile înseie. Dar, fiindcă facem abstracție de orice intuiție, atunci dispare un întreg mod după care diversul poate determina reciproc locul elementelor lui, anume forma sensibilității (spațiul) care precede totuși orice cauzalitate empirică.

Dacă prin obiecte, care sunt numai inteligibile, înțelegem acele lucruri care sunt gândite prin categorii pure fără nici o schemă a sensibilității, atunci astfel de obiecte sunt imposibile. Căci condiția folosirii obiective a tuturor conceptelor intelectului nostru este numai modul intuiției noastre sensibile, prin care ne sunt date obiecte; și dacă facem abstracție de acest mod, aceste concepte nu au nici un raport cu vreun obiect. Chiar dacă am admite un alt mod de intuire decât intuiția noastră sensibilă, totuși funcțiile noastre de a gândi nu ar avea nici o semnificație cu privire la această intuire. Dacă nu înțelegem prin ele decât obiecte ale unei intuiții nonsensibile, față de care categoriile noastre nu sunt, fără îndoială, valabile și despre care deci nu putem avea niciodată vreo cunoaștere (nici intuiție, nici concept), trebuie să admitem noumena în acest sens numai negativ; căci atunci ele nu spun altceva decât că modul nostru de intuire nu se referă la toate lucrurile, ci numai la obiectele simțurilor noastre, prin urmare că valabilitatea lui obiectivă este limitată și că rămâne loc pentru un alt mod oarecare de intuire și deci și pentru lucruri, ca obiecte ale lui. Dar atunci conceptul unui noumen este problematic, adică este reprezentarea unui lucru despre care noi nu putem spune nici că e posibil, nici că e imposibil, fiindcă nu cunoaștem nici un alt mod de intuire decât pe cel al intuiției noastre sensibile și nici un alt mod de concepte decât categoriile, nici unul din aceste două moduri nefiind însă adecvat unui obiect extrasensibil. Nu putem deci extinde pozitiv câmpul obiectelor gândirii noastre dincolo de condițiile sensibilității noastre și nu putem admite, în afară de fenomene, obiecte

ale gândirii pure, adică noumena, fiindcă aceste obiecte nu au nici un sens pozitiv care să poată fi indicat. Căci despre categorii trebuie să mărturisim că ele singure nu sunt suficiente pentru cunoaşterea lucrurilor în sine şi că, fără datele sensibilităţii, ele ar fi numai forme subiective ale unităţii intelectului, dar fără obiect. Gândirea, în adevăr, nu este în sine un produs al simţurilor şi, ca atare, nu este nici limitată de ele, dar aceasta nu înseamnă că are o aplicare proprie şi pură, fără ajutorul sensibilităţii, căci atunci ea ar fi fără obiect. Nici noumen nu poate fi numit un astfel de *obiect*; căci noumen semnifică tocmai conceptul problematic despre un obiect pentru o cu totul altă intuiţie şi un cu totul alt intelect decât este al nostru, prin urmare este el însuşi o problemă. Conceptul de noumen nu este deci conceptul unui obiect, ci o problemă legată inevitabil de limitarea sensibilităţii noastre, anume de a şti dacă nu pot exista obiecte total independente de intuiţia sensibilităţii, problemă care nu poate fi rezolvată decât în mod indeterminat, anume: că, deoarece intuiţia sensibilă nu se referă la toate lucrurile fără deosebire, rămâne loc pentru multe alte obiecte; că, deci, aceste obiecte nu pot fi negate în mod absolut, dar că, în lipsa unui concept determinat (pentru că nici o categorie nu este aptă pentru aceasta), nu pot fi nici afirmate ca obiecte pentru intelectul nostru.

Intelectul limitează, prin urmare, sensibilitatea, fără a-şi extinde prin aceasta câmpul lui propriu şi avertizând-o să nu cuteze a se îndrepta spre lucruri în sine, ci numai spre fenomene, el gândeşte un obiect în sine, dar numai ca obiect transcendental, care este cauza fenomenului (prin urmare el însuşi nu este fenomen), şi nu poate fi gândit nici ca o cantitate, nici ca realitate, nici ca substanţă etc. (fiindcă aceste fenomene reclamă totdeauna forme sensibile, în care determină un obiect); obiect despre care, deci, nu ştim deloc dacă se găseşte în noi sau şi în afară de noi, dacă ar dispărea o dată cu sensibilitatea sau dacă, în caz că aceasta ar fi suprimată, el ar mai subzista. Suntem liberi, dacă vrem, să numim acest obiect noumen, pentru că reprezentarea despre el nu e sensibilă. Dar fiindcă nu-i putem aplica nici un concept al intelectului nostru, această reprezentare rămâne totuşi vidă pentru noi şi nu serveşte decât să desemneze limitele cunoaşterii noastre sensibile şi să lase un spaţiu liber, pe care nu-l putem umple nici cu ajutorul experienţei posibile, nici cu ajutorul intelectului pur.

Critica acestui intelect pur nu îngăduie deci să ne creăm un câmp nou de obiecte, în afară de acelea care i se pot prezenta ca fenomene, şi să ne aventurăm în lumi inteligibile, nici măcar în conceptul lor. Eroarea care acţionează asupra lui în modul cel mai înşelător şi care poate fi, fără îndoială, scuzată, deşi nu poate fi justificată, constă în faptul că folosirea intelectului se face, împotriva menirii lui transcendentale, şi că obiectele, adică intuiţiile posibile, trebuie să se orienteze după concepte, iar nu conceptele după intuiţiile posibile (ca după singurele condiţii pe care se întemeiază valabilitatea lor obiectivă). Iar cauza acestei erori este aceea că apercepţia şi, cu ea, gândirea preced orice ordine determinată posibilă a reprezentărilor. Noi gândim deci ceva în genere şi-l determinăm în parte sensibil, dar distingem totuşi obiectul general şi reprezentat *in abstracto* de acest mod de a-l intui; ne rămâne atunci un mod de a-l determina numai prin gândire, un mod care nu este, în adevăr, decât o formă logică fără conţinut, dar pare totuşi să fie un mod cum obiectul există în sine *(noumenon)*, independent de intuiţie, care e limitată la simţurile noastre.

*
* *

Înainte de a părăsi Analitica transcendentală, trebuie să mai adăugăm ceva care, deşi în sine de importanţă nu prea considerabilă, ar putea totuşi părea necesar perfectării sistemului. Conceptul suprem de la care se obişnuieşte să se înceapă o filosofie transcendentală este de obicei diviziunea în posibil şi imposibil. Dar fiindcă orice diviziune presupune un concept divizat, trebuie să fie dat un concept şi mai înalt, iar acesta este conceptul unui obiect în genere (luat în mod problematic şi lăsând nedecis dacă el este ceva sau nimic). Deoarece categoriile sunt singurele concepte care se raportează la obiecte în genere, pentru a distinge dacă un obiect este ceva sau nimic, se va urma ordinea şi indicaţia categoriilor.

1. Conceptelor de tot, mulţi şi unu le este opus conceptul care suprimă totul, adică *nici un*, şi astfel obiectul unui concept căruia nu-i corespunde nici o intuiţie indicabilă este = nimic, adică un concept fără obiect, cum sunt noumenele, care nu pot fi numărate printre posibilităţi, deşi nu trebuie să fie considerate din această cauză nici ca imposibile

(ens rationis), sau cumva ca anumite noi forțe fundamentale, pe care le gândim, e adevărat, fără contradicție, dar și fără exemplu scos din experiență și care deci nu trebuie numărate printre posibilități.

2. Realitatea este *ceva*, negarea nu este *nimic*, adică este un concept despre lipsa unui obiect ca umbra, frigul *(nihil privativum)*.

3. Simpla formă a intuiției, fără substanță, nu este în sine un obiect, ci numai condiția lui formală (ca fenomen), ca spațiul pur și timpul pur, care sunt într-adevăr ceva ca forme de intuire, dar ele însele nu sunt obiecte, care să fie intuite *(ens imaginarium)*.

4. Obiectul unui concept care se contrazice pe el însuși nu este nimic, deoarece conceptul nimic este imposibilul, cam ca figura rectilinie din două laturi *(nihil negativum)*.

Tabelul acestei diviziuni a conceptului *nimic* (căci diviziunea paralelă a lui ceva urmează de la sine) ar trebui deci să fie întocmită astfel:

NIMIC

ca

1
Concept vid fără obiect
ens rationis

2	3
Obiect vid al unui concept	Intuiție vidă fără obiect
nihil privativum	*ens imaginarium*

4
Obiect vid fără concept
nihil negativum

Vedem că existența gândită (nr. 1) se distinge de nonexistență (nr. 4) prin faptul că cea dintâi nu e îngăduit să fie numărată printre posibilități, fiindcă nu este decât ficțiune (deși noncontradictorie), în timp ce cea de-a doua este opusă posibilității, deoarece conceptul se suprimă pe el însuși. Dar amândouă sunt concepte vide. Dimpotrivă, *nihil privativum* (nr. 2) și *ens imaginarium* (nr. 3) sunt date vide pentru concepte. Dacă lumina n-ar fi fost dată simțurilor, nu ne-am putea reprezenta nici întunericul, și dacă existențe întinse n-ar fi fost percepute, nu ne-am putea reprezenta spațiul. Atât negarea cât și simpla formă a intuiției nu sunt, fără un real, obiecte.

LOGICA TRANSCENDENTALĂ

Diviziunea a doua

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Introducere

1. DESPRE APARENȚA TRANSCENDENTALĂ

Am numit mai sus dialectică în genere *o logică a aparenței*. Aceasta nu înseamnă că ea este o teorie *a probabilității*; căci probabilitatea este un adevăr, dar un adevăr cunoscut prin principii insuficiente, a cărui înțelegere este în adevăr deficientă, dar din această cauză nu este totuși înșelătoare și deci nu trebuie să fie separată de partea analitică a logicii. Mai puțin încă se cuvine să fie considerate ca identice *fenomenul* și *aparența*. Căci adevărul sau aparența nu sunt în obiect, întrucât e intuit, ci în judecata despre el, întrucât e gândit. Se poate deci spune fără îndoială că simțurile nu greșesc, dar nu din cauză că ele judecă totdeauna corect, ci fiindcă nu judecă deloc. De aceea, adevărul precum și eroarea, prin urmare și aparența, ca inducere în eroare, nu se găsesc decât în judecată, adică numai în raportul obiectului cu intelectul nostru. Într-o cunoștință care se acordă în totul cu legile intelectului nu este eroare. Nu este eroare nici într-o reprezentare a simțurilor (fiindcă ea nu conține nici o judecată). Nici o forță a naturii însă nu poate devia prin ea însăși de la legile ei proprii. De aceea, nici intelectul numai prin el însuși (fără influența unei alte cauze), nici simțurile prin ele însele n-ar greși; intelectul nu ar greși din cauză că, acționând numai după legile lui, efectul (judecata) trebuie să se acorde în mod necesar cu aceste legi. Iar în acordul cu legile intelectului constă formalul oricărui adevăr. În simțuri nu este nici o judecată, nici adevărată, nici falsă. Fiindcă în afara acestor două izvoare de

cunoaștere nu mai avem altele, urmează că eroarea nu este produsă decât prin influența neobservată a sensibilității asupra intelectului, prin care se întâmplă că principiile subiective ale judecății se întâlnesc cu principiile obiective și le fac să devieze de la menirea lor*. Se întâmplă aici ca și cu un corp în mișcare: prin el însuși el s-ar mișca totdeauna în linie dreaptă în aceeași direcție, dar dacă asupra lui își exercită influența în același timp o altă forță într-o altă direcție, el descrie o mișcare curbă. Pentru a distinge actul propriu al intelectului de forța care intervine, va fi necesar să se considere judecata eronată ca diagonala dintre două forțe care determină judecata în două direcții diferite, formând oarecum un unghi, și să se descompună acest efect compus în două efecte simple, în cel al intelectului și cel al sensibilității. E ceea ce trebuie să se facă în judecățile pure *a priori* cu ajutorul reflecției transcendentale, prin care (cum a fost arătat deja) fiecărei reprezentări i se indică locul ei adecvat în facultatea de cunoaștere, prin urmare este distinsă și influența sensibilității asupra intelectului.

Nu este treaba noastră aici să tratăm despre aparența empirică (de exemplu, despre iluziile optice) care se găsește în folosirea empirică a unor reguli, altfel juste, ale intelectului și prin care judecata este sedusă de influența imaginației; avem a face numai cu *aparența transcendentală*, care exercită influențe asupra principiilor, a căror folosire nu este aplicată niciodată la experiență, căci în acest caz am avea cel puțin o piatră de încercare pentru a le verifica valoarea, care ne duce, împotriva oricăror avertizări ale criticii, cu totul dincolo de limitele folosirii empirice a categoriilor și ne înșală cu iluzia unei lărgiri a *intelectului pur*. Vom numi *imanente* principiile a căror aplicare se menține cu totul în hotarele experienței posibile, iar *transcendente*, pe acelea care trec de aceste hotare. Dar prin ele nu înțeleg folosirea *transcendentală* sau abuzul categoriilor, care este o simplă eroare a facultății de judecare, nu suficient ținută în frâu de critică, și care nu acordă destulă atenție hotarelor domeniului pe care e îngăduit intelectului pur să se exercite, ci înțeleg principii reale care ne îndeamnă să doborâm toți acei stâlpi de hotar și își arogă un domeniu cu totul nou, care nu cunoaște nicăieri nici

* Sensibilitatea supusă intelectului și considerată ca obiect la care acesta își aplică funcția este izvorul cunoștințelor reale. Dar aceeași sensibilitate, întrucât exercită influențe asupra acțiunii însăși a intelectului și îl determină să judece, este fundamentul erorii.

o demarcație. *Transcendental* și *transcendent* nu sunt prin urmare termeni identici. Principiile intelectului pur, pe care le-am expus mai sus, nu trebuie să aibă decât o folosire empirică și nu una transcendentală, care adică să depășească limita experienței. Dar un principiu care înlătură aceste limite, ba chiar poruncește să fie depășite, se numește *transcendent*. Dacă critica noastră poate reuși să descopere aparența acestor pretinse principii, atunci acele principii ale folosirii numai empirice vor putea fi numite, în opoziție cu cele din urmă, principii *imanente* ale intelectului pur.

Aparența logică, care constă în simpla imitație a formei raționale (aparența paralogismelor), își are izvorul numai într-o lipsă de atenție față de regula logică. De aceea, de îndată ce această regulă este aplicată la cazul prezent, aparența dispare cu totul. Aparența transcendentală, dimpotrivă, nu încetează totuși, chiar după ce a fost descoperită, și Critica transcendentală a arătat clar zădărnicia ei. (De exemplu, aparența din judecata: lumea trebuie să aibă un început în timp.) Cauza este că în rațiunea noastră (considerată subiectiv ca o facultate omenească de cunoaștere) se găsesc reguli fundamentale și maxime ale folosirii ei, care au cu totul aspectul de principii obiective și prin care se face că necesitatea subiectivă a unei anumite legături a conceptelor noastre, în favoarea intelectului, este considerată ca o necesitate obiectivă a determinării lucrurilor în sine. O *iluzie* care nu poate fi în nici un caz evitată, tot așa cum nu putem evita ca marea să ni se pară în larg mai înaltă decât în apropiere de țărm, deoarece vedem largul prin raze mai înalte decât țărmul; sau și mai mult: tot așa cum nici astronomul nu poate împiedica Luna, atunci când răsare, să nu-i pară mai mare, deși el nu se lasă înșelat de această aparență.

Dialectica transcendentală se va mulțumi deci să descopere aparența judecăților transcendente și, în același timp, să împiedice ca ea să înșele; dar niciodată ea nu poate face ca această aparență să și dispară (ca aparența logică) și să înceteze a fi aparență. Căci avem a face cu o *iluzie naturală* și inevitabilă, care se bazează ea însăși pe principii subiective și pe care le dă ca obiective, pe când dialectica logică, în soluționarea paralogismelor, nu are a face decât cu o eroare în aplicarea principiilor sau cu o aparență artificială în imitarea lor. Există deci o dialectică naturală și inevitabilă a rațiunii pure; nu e vorba de o dialectică

în care să se încurce vreun diletant din lipsă de cunoștințe sau pe care vreun sofist a născocit-o ingenios pentru a zăpăci oameni cu mintea întreagă, ci de una care este inseparabil legată de rațiunea omenească și care, chiar după ce i-am descoperit iluzia, nu încetează totuși de a o momi și de a o arunca neîncetat în rătăciri momentane, care trebuie mereu înlăturate.

II. DESPRE RAȚIUNEA PURĂ CA SEDIU AL APARENȚEI TRANSCENDENTALE

A. DESPRE RAȚIUNE ÎN GENERE

Orice cunoaștere a noastră începe cu simțurile, înaintează de aici spre intelect și sfârșește cu rațiunea, deasupra căreia nu se găsește în noi nimic mai înalt pentru a prelucra materia intuiției și a o aduce sub cea mai înaltă unitate a gândirii. Fiindcă trebuie să dau acum o definiție a acestei facultăți supreme de cunoaștere, mă găsesc într-o anumită încurcătură. Ca și intelectul, ea are o folosire numai formală, adică logică, fiindcă rațiunea face abstracție de orice conținut al cunoștinței, dar are și o folosire reală, fiindcă ea însăși conține originea anumitor concepte și principii, pe care nu le împrumută nici de la simțuri, nici de la intelect. Prima dintre aceste facultăți a fost fără îndoială definită de multă vreme de logicieni drept facultatea de a deduce mijlocit (spre deosebire de raționamentele nemijlocite, *consequentiis immediatis*); dar a doua, care creează ea însăși concepte, nu e încă explicată prin aceasta. Cum rațiunea se prezintă aici împărțită într-o facultate logică și una transcendentală, trebuie căutat un concept superior al acestui izvor de cunoaștere, care să cuprindă sub sine ambele concepte; totuși, noi ne putem aștepta, în analogie cu conceptele intelectului, ca conceptul logic să ne dea, în același timp, cheia conceptului transcendental și ca tabelul funcțiilor conceptelor logice să ne procure în același timp tabelul genealogic al conceptelor rațiunii.

În partea întâi a logicii noastre transcendentale am definit intelectul ca facultate a regulilor; aici distingem rațiunea de intelect, numind-o *facultate a principiilor*.

Termenul de principiu este echivoc și de obicei nu înseamnă decât o cunoștință care poate fi folosită ca principiu, deși în el însuși și după originea lui proprie nu este un principiu. Orice judecată universală, fie ea scoasă chiar din experiență (prin inducție), poate servi ca premisă majoră într-un raționament; dar, din cauza aceasta, ea nu este chiar un principiu. Axiomele matematice (de exemplu, că între două puncte nu poate fi decât o singură linie dreaptă) sunt chiar cunoștințe universale *a priori* și sunt deci numite cu drept cuvânt principii, în raport cu cazurile care le pot fi subsumate. Dar nu pot spune totuși că eu cunosc în genere și în sine, din principii, această proprietate a liniilor drepte; nu o cunosc decât în intuiția pură.

Aș numi deci cunoaștere din principii acea cunoaștere în care cunosc prin concepte particularul în general. Astfel, orice raționament este o formă a derivației unei cunoașteri dintr-un principiu. Căci premisa majoră dă totdeauna un concept care face ca tot ce este subsumat sub condiția acestui concept să fie cunoscut din el după un principiu. Cum fiecare cunoaștere universală poate servi ca premisă majoră într-un raționament și intelectul oferă *a priori* astfel de judecăți universale, aceste judecăți pot fi numite și principii cu privire la folosirea lor posibilă.

Dar dacă considerăm aceste principii ale intelectului pur în sine, după originea lor, ele nu sunt nimic mai puțin decât cunoștințe din concepte. Căci ele nici n-ar fi măcar posibile *a priori*, dacă nu am introduce intuiția pură (ca în matematică) sau condiții ale unei experiențe posibile în genere. Că orice se întâmplă are o cauză nu poate fi dedus din conceptul a ceea ce se întâmplă în genere; principiul arată mai curând cum se poate obține, din ceea ce se întâmplă, un concept de experiență determinat.

Intelectul nu poate deci procura cunoștințe sintetice din concepte, și aceste cunoașteri sunt propriu-zis acelea pe care eu le numesc principii prin excelență, pe când toate judecățile universale în genere pot fi numite prin comparație principii.

E o veche dorință care, cine știe când?, se va împlini poate odată: să se descopere o dată, în locul infinitei varietăți a legilor civile,

principiile lor, căci numai în aceasta poate consta secretul de a simplifica, cum se spune, legislația. Dar și aici legile nu sunt decât restricții ale libertății noastre la condiții care o fac să se acorde pe de-a-ntregul cu ea însăși; prin urmare, ele se raportează la ceva care este în întregime propria noastră operă și a cărei cauză putem fi noi înșine cu ajutorul acelor concepte. Dar a cere ca obiectele în sine, natura lucrurilor, să fie supuse principiilor și să trebuiască a fi determinate după simple concepte înseamnă a cere, dacă nu ceva imposibil, cel puțin ceva foarte absurd. Oricum ar sta însă lucrurile în această privință (căci asupra acestui punct cercetarea așteaptă să fie făcută), rezultă cel puțin de aici clar că cunoștința din principii (în sine) este cu totul altceva decât simpla cunoaștere a intelectului; aceasta din urmă poate în adevăr precede și alte cunoștințe în forma unui principiu, dar în sine (întrucât e sintetică) nu se întemeiază pe simpla gândire, nici nu conține în sine ceva universal după concepte.

Dacă intelectul poate fi o facultate a unității fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci rațiunea este facultatea unității regulilor intelectului sub principii. Ea nu se raportează deci niciodată imediat la experiență sau la un obiect oarecare, ci la intelect, pentru a da *a priori*, prin concepte, cunoștințelor lor variate o unitate, care poate fi numită unitate rațională și care este de cu totul altă natură decât aceea efectuată de intelect.

Acesta este conceptul general despre facultatea rațiunii, în măsura în care a putut fi făcut conceptibil în lipsa totală de exemple (care vor fi date abia în cele ce urmează).

B. DESPRE FOLOSIREA LOGICĂ A RAȚIUNII

Se face o distincție între ceea ce este cunoscut nemijlocit și ceea ce nu este decât dedus. Că într-o figură limitată de trei linii drepte se află trei unghiuri este cunoscut nemijlocit, dar că suma acestor unghiuri este egală cu două unghiuri drepte e numai dedus. Fiindcă avem continuu nevoie să raționăm și ne obișnuim în cele din urmă cu acest gen de cunoaștere, sfârșim prin a nu mai remarca această distincție și luăm, deseori, cum e cazul cu așa-numitele iluzii ale simțurilor, ceva ca nemijlocit perceput, ceea ce totuși nu e decât dedus. În orice raționament este *o* judecată care servește ca principiu și *o* alta, anume concluzia, care

e scoasă din cea dintâi, și în sfârșit deducția (consecința) după care adevărul celei din urmă este legat indisolubil de adevărul celei dintâi. Dacă judecata dedusă este deja cuprinsă în prima, așa încât ea poate fi dedusă din ea fără mijlocirea unei a treia reprezentări, atunci raționamentul se numește nemijlocit *(consequentia immediata)*; eu aș prefera să-l numesc raționament intelectual. Dar dacă, în afară de cunoștință, care servește de fundament, mai este necesară o altă judecată pentru a efectua concluzia, raționamentul se numește raționament deductiv. În judecata: *toți oamenii sunt muritori* sunt cuprinse deja judecățile: unii oameni sunt muritori, unii muritori sunt oameni, nimic din ce e nemuritor nu e om, și aceste judecăți sunt deci consecințe imediate ale primei. Dimpotrivă, judecata: toți savanții sunt muritori nu este cuprinsă în judecata pusă la bază (căci conceptul de savant nu se găsește în ea), și ea nu poate fi dedusă din aceasta decât cu ajutorul unei judecăți intermediare.

În orice raționament deductiv eu gândesc mai întâi o *regulă (major)* cu ajutorul *intelectului*. Apoi *subsumez* o cunoaștere sub condiția regulii *(minor)* cu ajutorul *facultății de judecată*. În sfârșit, determin cunoașterea mea prin predicatul regulii *(conclusio)*, prin urmare *a priori* prin *rațiune*. Deci raportul pe care-l reprezintă premisa majoră, ca regulă, între cunoaștere și condiția ei constituie diversele specii de raționamente deductive. Ele sunt deci exact trei, ca și toate judecățile în genere, întrucât se disting în modul cum exprimă raportul cunoașterii în intelect, anume: raționamente deductive *categorice, ipotetice* și *disjunctive*.

Dacă, precum se întâmplă adeseori, concluzia e dată ca o judecată, pentru a se vedea dacă această judecată nu decurge din judecăți deja date, prin care este gândit un cu totul alt obiect, atunci caut în intelect asertiunea acestei concluzii, pentru a vedea dacă ea nu se găsește în el, sub anumite condiții, după o regulă generală. Dacă descopăr o astfel de condiție și dacă obiectul concluziei se lasă subsumat condiției date, atunci concluzia este dedusă din regula *care e valabilă și pentru alte obiecte ale cunoașterii*. Se vede de aici că rațiunea caută în raționament să reducă marea diversitate a cunoașterii intelectului la cel mai mic număr de principii (de condiții generale) și să efectueze astfel unitatea lor cea mai înaltă.

C. DESPRE FOLOSIREA PURĂ A RAȚIUNII

Se poate izola rațiunea și mai este ea atunci un izvor propriu de concepte și judecăți care nu provin decât din ea și prin care ea se raportează la obiecte? sau ea nu este decât o facultate subalternă, menită să procure unor cunoștințe date o anumită formă care se numește logică și prin care toate cunoștințele intelectului sunt coordonate între ele, și regulile inferioare sunt subordonate altor reguli superioare (a căror condiție cuprinde în sfera ei condiția celor dintâi), în măsura în care poate fi realizată prin compararea lor? Aceasta este problema cu care ne vom ocupa acum numai în mod prealabil. În realitate, diversitatea regulilor și unitatea principiilor sunt o exigență a rațiunii pentru a pune intelectul în perfect acord cu el însuși, la fel cum intelectul aduce diversul intuiției sub concepte și astfel efectuează legătura. Dar un astfel de principiu nu prescrie obiectelor nici o lege și nu conține fundamentul posibilității de a le cunoaște și a le determina ca atare în genere, ci nu este decât o lege subiectivă a gospodăririi bogățiilor intelectului nostru, pentru a reduce, prin compararea conceptelor lui, folosirea lor generală la numărul lor cel mai mic posibil, fără a fi autorizați prin aceasta să cerem de la obiectele însele o astfel de unitate, care este favorabilă comodității și extinderii intelectului nostru, și totodată să dăm acelei maxime valabilitate obiectivă. Cu un cuvânt, problema este: dacă rațiunea în sine, adică rațiunea pură, conține *a priori* principii și reguli sintetice și în ce pot consta aceste principii.

Procedeul formal și logic al rațiunii în raționamentele deductive ne oferă deja o indicație suficientă, pentru a găsi fundamentul pe care se va sprijini principiul transcendental al acestei facultăți în cunoașterea sintetică prin rațiunea pură.

Mai întâi, raționamentul deductiv nu se referă la intuiții, pentru a le supune regulilor (cum face intelectul cu categoriile lui), ci la concepte și judecăți. Dacă deci rațiunea pură se raportează și la obiecte, totuși ea n-are nici un raport nemijlocit cu acestea și cu intuiția lor, ci numai cu intelectul și judecățile lui, care se adresează în primul rând simțurilor și intuițiilor lor, pentru a le determina obiectul lor. Unitatea rațională nu este deci unitatea unei experiențe posibile, ci se distinge esențial de această unitate intelectuală. Principiul că tot ce se întâmplă are o cauză,

nu este nicidecum cunoscut și prescris de rațiune. El face posibilă unitatea experienței și nu împrumută nimic de la rațiune, care, fără această raportare la experiența posibilă, nu ar fi putut impune din simple concepte o astfel de unitate sintetică.

În al doilea rând, rațiunea caută, în folosirea ei logică, condiția generală a judecății ei (a concluziei) și raționamentul deductiv nu este el însuși altceva decât o judecată pe care o formăm subordonând condiția ei unei reguli generale (majora). Cum această regulă e expusă, la rândul ei, aceleiași tentative a rațiunii și cum trebuie astfel căutată (cu ajutorul unui prosilogism) condiția condiției, pe cât de departe posibil, e clar că principiul propriu al rațiunii în genere (în folosirea logică) este de a găsi pentru cunoștința condiționată a intelectului necondiționatul prin care se completează unitatea lui.

Dar această maximă logică nu poate deveni un principiu al *rațiunii pure* decât dacă se admite că, dacă condiționatul este dat, este dată (adică e cuprinsă în obiect și în legătura lui) și întreaga serie de condiții subordonate unele altora, serie care prin urmare este ea însăși necondiționată.

Un astfel de principiu al rațiunii pure este însă vădit *sintetic*; căci condiționatul se raportă fără îndoială analitic la o condiție oarecare, dar nu la necondiționat. Din el trebuie să izvorască și diferite judecăți sintetice, despre care intelectul pur nu știe nimic, fiindcă el nu are a face decât cu obiecte ale unei experiențe posibile, a căror cunoaștere și sinteză este totdeauna condiționată. Dar necondiționatul, dacă are într-adevăr loc, poate fi examinat separat după toate determinările care îl disting de orice condiționat, și trebuie să dea astfel materia pentru multe judecăți sintetice *a priori*.

Principiile fundamentale care provin din acest principiu suprem al rațiunii pure vor fi însă, față de toate fenomenele, *transcendente*, adică nu se va putea face niciodată de acest principiu o folosire empirică care să-i fie adecvată. El se va distinge deci cu totul de toate principiile intelectului (a căror folosire este total *imanentă*, pentru că nu au altă temă decât posibilitatea experienței). Dacă acel principiu, care afirmă că seria condițiilor (în sinteza fenomenelor sau chiar și a gândirii lucrurilor în genere) se ridică până la necondiționat, are sau nu valoare obiectivă; ce consecințe decurg din aceasta pentru folosirea empirică a intelectului; sau, mai curând, dacă nu există nicăieri un astfel de principiu rațional

obiectiv valabil, ci un precept numai logic de a ne apropia, în urcarea la condiții tot mai înalte, de totalitatea acestor condiții și de a pune astfel cea mai înaltă unitate rațională posibilă pentru noi în cunoștința noastră; dacă, zic, această nevoie a rațiunii a fost considerată, dintr-o neînțelegere, ca un principiu transcendental al rațiunii pure, principiu care postulează pripit o astfel de totalitate absolută de la seria condițiilor în obiectele înseile; și, în acest caz, ce fel de interpretări greșite și iluzii se pot strecura în raționamentele deductive a căror premisă majoră a fost luată din rațiunea pură (și care, poate, este mai mult *petitio* decât postulat) și care se urcă de la experiență spre condițiile ei: aceasta va fi problema noastră în Dialectica transcendentală, pe care o vom dezvolta acum pornind de la izvoarele ei, care sunt adânc ascunse în rațiunea omenească. O vom împărți în două capitole principale, dintre care *cel dintâi* va trata despre *conceptele transcendente* ale rațiunii pure, iar *al doilea*, despre *raționamentele* ei transcendente și *dialectice*.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea întâi

DESPRE CONCEPTELE RAȚIUNII PURE

Oricum ar sta lucrurile cu posibilitatea conceptelor derivate din rațiunea pură, aceste concepte nu sunt totuși numai reflectate, ci deduse. Conceptele intelectului sunt și gândite *a priori* anterior experienței și în vederea ei; dar ele nu conțin nimic mai mult decât unitatea reflecției asupra fenomenelor, întrucât ele trebuie să aparțină necesar unei conștiințe empirice posibile. Numai prin ele este posibilă cunoașterea și determinarea unui obiect. Ele procură deci mai întâi materia pentru raționamentul deductiv și nu le precedă concepte *a priori* despre obiecte, din care să poată fi deduse. Dimpotrivă, realitatea lor obiectivă se întemeiază numai pe faptul că, deoarece constituie forma intelectuală a oricărei experiențe, aplicarea lor trebuie să poată fi arătată oricând în experiență.

Dar denumirea de concept rațional arată deocamdată că el nu vrea să se lase limitat în hotarele experienței, fiindcă privește o cunoștință din care orice cunoștință empirică nu este decât o parte (poate întregul experienței posibile sau al sintezei ei empirice), cunoștință până la care, fără îndoială, nici o experiență reală nu ajunge vreodată complet, deși face totuși totdeauna parte din ea. Conceptele raționale servesc pentru a *concepe*, așa cum conceptele intelectuale servesc pentru a *înțelege* (percepțiile). Când conțin necondiționatul, ele se raportează la ceva din care face parte orice experiență, dar el însuși nu este niciodată un obiect al experienței, ceva spre care conduce rațiunea în concluziile ei pe care le scoate din experiență și după care ea evaluează și măsoară gradul folosirii ei empirice, dar care nu constituie niciodată un element al sintezei empirice. Dacă astfel de concepte au, cu toate acestea, o valabilitate obiectivă, ele pot fi numite *conceptus ratiocinati* (concepte riguros deduse); dacă nu, ele sunt dobândite pe furiș și ilicit cel puțin printr-o aparență de deducție și pot fi numite *conceptus ratiocinantes* (concepte sofistice). Dar fiindcă acest lucru nu poate fi explicat decât abia în capitolul despre raționamentele dialectice ale rațiunii pure, nu-l putem încă lua în considerare. Deocamdată, așa cum am numit categorii conceptele pure ale intelectului, vom denumi conceptele rațiunii pure cu un nou nume și le vom numi Idei transcendentale: vom explica și justifica această denumire.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea întâi

Secțiunea întâi

DESPRE IDEI ÎN GENERE

În ciuda marii bogății a graiurilor noastre, gânditorul se găsește adeseori stingherit când e vorba să găsească o expresie care să redea exact conceptul lui și în lipsa căreia el nu se poate face înțeles bine nici altora, nici chiar lui însuși. A făuri cuvinte noi e o pretenție de a legifera în materie de limbi vorbite, pretenție care reușește rareori, și înainte de

a recurge la acest mijloc desperat este prudent să căutăm într-o limbă moartă și savantă, pentru a vedea dacă se găsește în ea acest concept împreună cu expresia lui adecvată; și chiar dacă vechea lui folosire ar fi devenit incertă, din cauza neglijenței autorilor ei, totuși e mai bine să se consolideze sensul care-i era propriu (chiar dacă ar rămâne dubios, dacă odinioară i se dădea exact același sens) decât să se piardă totul numai fiindcă ne facem ininteligibili.

De aceea, dacă pentru a exprima un anumit concept nu se găsește decât un singur cuvânt care, în accepția lui deja primită, să fie strict adecvat acestui concept, pe care este foarte important să-l distingem de alte concepte analoage, este prudent să nu procedăm risipitor cu el sau să-l folosim sinonimic numai din dorința de variație, înlocuind unii termeni cu alții, ci să-i păstrăm cu grijă semnificația particulară; fiindcă altfel se poate ușor întâmpla ca după ce expresia nu ocupă special atenția, ci se pierde în mulțimea altora cu sens foarte diferit, să se piardă și ideea pe care singură această expresie ar fi putut-o păstra.

P l a t o n s-a servit de expresia *Idee*, astfel încât se vede bine că el a înțeles prin ea ceva care nu numai că nu este împrumutat niciodată de la simțuri, ci care depășește mult chiar conceptele intelectului, cu care s-a ocupat Aristotel, fiindcă în experiență nu se găsește nicicând ceva care să-i corespundă. Ideile sunt, la el, arhetipuri ale lucrurilor însele și nu numai chei pentru experiențe posibile, cum sunt categoriile. După părerea lui, ele derivau din rațiunea supremă, de unde au fost împărtășite rațiunii omenești, care însă acum nu se mai găsește în starea ei originară, ci trebuie să recheme cu trudă Ideile vechi, acum foarte întunecate, cu ajutorul reminiscenței (care se numește filosofie). Nu vreau să intru aici într-o expunere literară pentru a determina sensul pe care marele filosof l-a dat expresiei lui. Remarc numai că nu e nimic extraordinar, atât în conversația comună cât și în cărți, să înțelegi un autor chiar mai bine decât s-a înțeles el pe sine însuși, și anume prin comparația ideilor pe care le exprimă asupra obiectului lui, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui și că, astfel, uneori el vorbea sau chiar gândea împotriva propriei lui intenții.

P l a t o n a observat foarte bine că facultatea noastră de cunoaștere simte o nevoie cu mult mai înaltă decât să silabisească numai fenomene în conformitate cu unitatea sintetică, pentru a le putea citi ca experiență, și că rațiunea noastră se ridică în mod natural la cunoștințe care merg cu

mult mai departe decât poate să-i corespundă cândva vreun obiect pe care-l poate da experiența, dar care totuși își au realitatea lor și nu sunt nicidecum simple himere.

P l a t o n a găsit Ideile sale mai ales în tot ce e practic*, adică se întemeiază pe libertate care, la rândul ei, este supusă cunoașterilor, care sunt un produs propriu al rațiunii. Cine ar vrea să scoată conceptele virtuții din experiență, cine ar vrea să dea (cum de fapt au făcut mulți) ca model pentru izvorul de cunoaștere ceea ce poate servi cel mult ca exemplu pentru o explicație imperfectă, acela ar face din virtute o fantomă echivocă, variabilă după timp și împrejurări, inutilizabilă pentru o regulă. Dimpotrivă, oricine observă că dacă cineva îi este prezentat ca model al virtuții, el are totdeauna adevăratul original numai în capul lui propriu, cu care compară acest pretins model și-l apreciază numai după el. Aceasta însă este Ideea de virtute cu privire la care toate obiectele posibile ale experienței pot servi, ce-i drept, ca exemple (ca dovezi că ceea ce reclamă conceptul de rațiune e practicabil într-un anumit grad), dar nu ca arhetipuri. Faptul că niciodată un om nu va acționa adecvat cu ceea ce conține Ideea pură de virtute nu dovedește deloc că este ceva himeric în această Idee. Căci orice judecată asupra valorii sau nonvalorii morale nu este totuși posibilă decât cu ajutorul acestei Idei; prin urmare, ea este în mod necesar la baza oricărui progres spre perfecțiunea morală, oricât de departe ne-ar ține de ea obstacolele aflate în natura omenească și al căror grad nu poate fi determinat.

Republica lui P l a t o n a devenit proverbială, ca un exemplu pretins izbitor de perfecțiune imaginară care nu-și poate avea sediul decât în creierul unui gânditor fără ocupație, și B r u c k e r găsește ridicolă afirmația filosofului că un principe n-ar guverna niciodată bine dacă nu ar participa la Idei. Dar am face mai bine să urmărim această idee mai îndeaproape și (acolo unde eminentul bărbat ne lasă fără ajutor) s-o punem în lumină prin noi străduințe decât s-o respingem ca inutilă sub pretextul mizerabil și dăunător că este impracticabilă. O constituție

* El extindea, ce-i drept, conceptul lui și asupra cunoștințelor speculative, cu condiția să fi fost pure și date cu totul *a priori*, ba chiar asupra matematicii, deși aceasta nu-și are obiectul nicăieri altundeva decât în experiența *posibilă*. În această privință, eu îl pot urma tot atât de puțin ca și în deducția mistică a acestor Idei sau în exagerările prin care el oarecum le hipostazia, deși limba sublimă de care s-a servit în acest domeniu este foarte aptă de o interpretare mai moderată și mai conformă cu natura lucrurilor.

având ca scop *cea mai mare libertate omenească* întemeiată pe legi care fac ca *libertatea fiecăruia să poată coexista cu cea a altora* (nu e vorba de cea mai mare fericire, căci aceasta va urma de la sine) este totuși cel puțin o Idee necesară, care trebuie să servească de bază nu numai primului proiect al unei constituții, ci și tuturor legilor, și în care trebuie de la început să se facă abstracție de obstacolele prezente, care poate nu rezultă inevitabil atât din natura omenească cât mai curând din neglijarea adevăratelor Idei în materie de legislație. Căci nimic nu poate fi mai dăunător și mai nedemn de un filosof decât apelul vulgar la o experiență pretinsă contrară, care totuși nu ar fi existat dacă acele instituții ar fi fost întemeiate la timpul oportun pe Idei și dacă, în locul lor, concepte grosolane, tocmai fiindcă fuseseră scoase din experiență, nu ar fi zădărnicit orice intenție bună. Cu cât legislația și guvernul ar fi întocmite mai în conformitate cu această Idee, cu atât mai rare, fără îndoială, ar deveni pedepsele; și atunci este cu totul rațional să se afirme (cum face P l a t o n) că într-o legislație care ar fi în perfect acord cu Ideile pedepsele nu ar fi necesare. Deși acest lucru din urmă nu se poate produce niciodată, totuși este cu totul justă Ideea care propune acest maximum ca arhetip, pentru ca, orientându-se după el, să apropie tot mai mult constituția legală a oamenilor de cea mai mare perfecțiune posibilă. Căci, oricare ar fi gradul cel mai ridicat la care trebuie să se oprească omenirea și deci oricât de mare ar fi distanța care rămâne în mod necesar între Idee și realizarea ei, nimeni nu poate și nu trebuie să le determine, tocmai fiindcă e vorba de libertate, care poate depăși orice limită stabilită.

Dar nu numai în lucrurile în care rațiunea omenească arată o adevărată cauzalitate și în care Ideile devin cauze eficiente (ale acțiunilor și obiectelor lor), anume în domeniul moral, ci chiar cu privire la natura însăși P l a t o n vede cu drept cuvânt dovezi clare ale originii ei din Idei. O plantă, un animal, orânduirea regulată a lumii (probabil deci și întreaga ordine a naturii) arată clar că nu sunt posibile decât după Idei; că în adevăr nici o făptură individuală, în condițiile particulare ale existenței ei, nu cadrează cu Ideea celei mai mari perfecțiuni a speciei ei (tot atât de puțin ca și omul cu Ideea de omenire, pe care chiar el însuși o poartă în sufletul lui ca arhetip al acțiunilor lui), că totuși acele Idei sunt determinate singular, imuabil, universal în intelectul suprem, că sunt

cauzele originare ale lucrurilor și că numai ansamblul legăturii lor în univers este total adecvat acelei Idei. Dacă se face abstracție de ceea ce este exagerat în expresie, avântul genial al filosofului de a se înălța de la contemplarea copiei pe care o prezintă ordinea fizică a lumii la legătura ei arhitectonică după scopuri, adică după Idei, e o trudă care merită stimă și care e demnă de urmat; însă cu privire la principiile moralei, legislației și religiei, unde Ideile fac în primul rând posibilă experiența însăși (a binelui), deși ele nu pot fi exprimate aici niciodată pe deplin, această încercare are un merit cu totul particular, pe care nu-l cunoaștem decât fiindcă îl judecăm tocmai după regulile empirice, care trebuie să-și piardă valabilitatea, ca principii, în fața acestor idei. Căci, în ce privește natura, experiența ne pune la îndemână regula și este izvorul adevărului; dar în ce privește legile morale, experiența este (din nefericire!) mama aparenței și este foarte reprobabilă tentativa de a scoate legile pentru ceea ce *trebuie să fac* din ceea ce *se face* sau de a voi să le limităm prin ceea ce se face.

În locul tuturor acestor considerații, a căror dezvoltare cuvenită constituie de fapt demnitatea proprie a filosofiei, să ne ocupăm acum cu o lucrare nu atât de strălucită, dar totuși nici lipsită de merit, anume să denivelăm și să consolidăm terenul pentru acele maiestuoase edificii ale moralei, teren în care se găsesc tot felul de găuri de cârtițe ale unei rațiuni care, căutând comori, îl sapă zadarnic, în ciuda bunelor ei intenții, și care amenință soliditatea acelei clădiri. Avem deci acum sarcina să cunoaștem exact folosirea transcendentală a rațiunii pure, principiile și Ideile ei, pentru a putea determina și aprecia just influența rațiunii pure și valoarea ei. Totuși, înainte de a pune capăt acestei introduceri prealabile, rog pe aceia cărora li-e scumpă filosofia (ceea ce mai mult se spune decât se întâlnește de obicei), dacă se vor convinge prin expunerile făcute și cele ce urmează, să apere termenul de Idee în sensul lui originar, pentru ca să nu se mai confunde de acum înainte cu celelalte expresii cu care se desemnează de obicei tot felul de reprezentări într-o dezordine nepăsătoare și pentru ca știința să nu mai sufere prejudicii. Nu ne lipsesc totuși denumiri perfect adecvate fiecărei specii de reprezentări fără a avea nevoie să încălcăm proprietatea altuia. Iată o scară gradată a lor. Genul este *reprezentarea* în genere *(repraesentatio)*. Sub ea stă reprezentarea însoțită de conștiință *(perceptio)*. O *percepție* care se

raportează exclusiv la subiect ca modificare a stării sale este *senzație (sensatio)*, o percepție obiectivă este *cunoaștere (cognitio)*. Aceasta din urmă este sau *intuiție*, sau *concept (intuitus vel conceptus)*. Intuiția se raportează nemijlocit la obiect și e singulară, conceptul se raportează mijlocit cu ajutorul unei note care poate fi comună mai multor lucruri. Conceptul este sau un *concept empiric*, sau un *concept pur*; și conceptul pur, întrucât își are originea exclusiv în intelect (nu în imaginea pură a sensibilității), se numește *noțiune (notio)*. Un concept scos din noțiuni, care depășește posibilitatea experienței, este *Idee* sau concept rațional. Cine s-a obișnuit cu aceste distincții nu va mai putea suporta să audă pe cineva numind Idee reprezentarea culorii roșii. Ea nu trebuie numită nici măcar noțiune (concept al intelectului).

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea întâi

Secțiunea a doua

DESPRE IDEILE TRANSCENDENTALE

Analitica transcendentală ne-a dat un exemplu al modului cum simpla formă logică a cunoștinței noastre poate conține originea conceptelor pure *a priori*, care, anterior oricărei experiențe, reprezintă obiecte sau mai curând indică unitatea sintetică, care singură face posibilă o cunoștință empirică despre obiecte. Forma judecăților (transformată într-un concept al sintezei intuițiilor) a produs categoriile, care conduc, în experiență, orice folosire a intelectului. Putem spera la fel că forma raționamentelor, dacă o aplicăm la unitatea sintetică a intuițiilor după regula categoriilor, va conține originea unor concepte particnlare *a priori*, pe care le putem numi concepte pure ale rațiunii sau *Idei transcendentale* și care vor determina, după principii, folosirea intelectului în ansamblul întregii experiențe.

Funcția rațiunii, în raționamentele ei, constă în universalitatea cunoașterii prin concepte, și raționamentul însuși este o judecată care e determinată *a priori* în întreaga sferă a condiției ei. Judecata: Caius este

muritor, aș putea s-o scot din experiență numai cu ajutorul intelectului. Dar eu caut un concept care să cuprindă condiția în care e dat predicatul (aserțiunea în genere) acestei judecăți (adică aici conceptul de om): și după ce l-am subsumat acestei condiții, luată în întreaga ei sferă (toți oamenii sunt muritori), determin în consecință cunoașterea obiectului meu (Caius e muritor).

Prin urmare, noi restrângem în concluzia unui raționament un predicat la un anumit obiect, după ce înainte l-am gândit în premisa majoră în toată sfera lui sub o anumită condiție. Această cantitate completă a sferei în raport cu o astfel de condiție se numește *universalitate (universalitas).* Acesteia îi corespunde, în sinteza intuițiilor, *totalitatea (universitas)* condițiilor. Astfel, conceptul rațional transcendental nu este decât acela despre *totalitatea* condițiilor pentru un condiționat dat. Dar fiindcă numai *necondiționatul* face posibilă totalitatea condițiilor și fiindcă, invers, totalitatea condițiilor este ea însăși totdeauna necondiționată, atunci un concept rațional pur în genere poate fi definit prin conceptul necondiționatului, întrucât el conține un principiu al sintezei condiționatului.

Câte feluri de raporturi există, pe care intelectul și le reprezintă cu ajutorul categoriilor, vor exista și tot atâtea feluri de concepte raționale pure și va trebui deci să căutăm în primul rând un *necondiționat* al sintezei *categorice* într-un *subiect*; în al doilea rând, un *necondiționat* al sintezei *ipotetice* a membrilor unei *serii*; în al treilea rând, un *necondiționat* al sintezei *disjunctive* a părților într-un *sistem*.

Există, în adevăr, tot atâtea specii de raționamente, din care fiecare tinde prin prosilogisme spre necondiționat: prima, spre un subiect care el însuși nu mai e predicat; a doua, spre o supoziție care nu mai presupune nimic; a treia, spre un agregat al membrilor diviziunii, pentru care nu mai e nimic necesar spre a completa diviziunea conceptului. De aceea, conceptele raționale pure ale totalității în sinteza condițiilor sunt necesare, cel puțin ca probleme, pentru a împinge pe cât posibil unitatea intelectului până la necondiționat, și ele sunt întemeiate în natura rațiunii omenești, chiar dacă acestor concepte transcendentale le-ar lipsi *in concreto* o folosire corespunzătoare lor și deci nu ar avea alt folos decât să îndrepte intelectul în direcția unde folosirea lui, extinsă până la extrem, rămâne în același timp de perfect acord cu ea însăși.

Dar vorbind aici de totalitatea condițiilor și de necondiționat ca titlu comun al tuturor conceptelor raționale, ne lovim iarăși de o expresie, de care nu ne putem dispensa și de care totuși nu ne putem servi deplin din cauza unei ambiguități pe care o are în urma unui lung abuz care s-a făcut prin folosirea ei. A*bsolut* este unul din puținele cuvinte care, în sensul lor originar, au fost construite conform unui concept căruia mai târziu nici un alt cuvânt al aceleiași limbi nu-i este exact adecvat și a cărui pierdere sau, ceea ce-i același lucru, folosire imprecisă trebuie să atragă după sine și pierderea conceptului însuși, și anume a unui concept de care, fiindcă ocupă mult rațiunea, noi nu ne putem dispensa fără mare pagubă pentru toate judecățile transcendentale. Cuvântul *absolut* este folosit acum adesea pentru a indica numai că ceva este considerat *în sine* și că, deci, e valabil *intrinsec*. În acest sens, *absolut posibil* ar semnifica ceea ce e posibil în sine *(interne)*, ceea ce de fapt e *minimum* ce se poate spune despre un obiect. Pe de altă parte, el e folosit uneori și pentru a desemna că ceva este valabil sub toate raporturile (în mod nelimitat) (de exemplu, puterea absolută) și *absolut posibil* ar însemna în acest sens ceea ce-i posibil în toate privințele, sub toate raporturile, ceea ce, la rândul său, e *maximum* ce pot spune despre posibilitatea unui lucru. Aceste sensuri se întâlnesc fără îndoială de multe ori împreună. Astfel, de exemplu, ceea ce e intrinsec imposibil este imposibil sub orice raport, prin urmare absolut imposibil. Dar în cele mai multe cazuri, ele sunt infinit depărtate unul de altul, și eu nu pot conchide în nici un fel că deoarece ceva este posibil în sine este posibil și sub orice raport, deci absolut posibil. În cele ce urmează voi arăta că și necesitatea absolută nu depinde nicidecum în toate cazurile de cea intrinsecă și că deci nu trebuie să fie considerată ca echivalentă cu aceasta. Un lucru al cărui contrariu este intrinsec imposibil, contrariul lui este fără îndoială de asemenea imposibil în toate privințele, prin urmare lucrul însuși este absolut necesar; dar reciproca nu este adevărată: din faptul că ceva este absolut necesar, eu nu pot conchide că contrariul lui este intrinsec imposibil, adică nu pot conchide că necesitatea *absolută* a lucrurilor este o necesitate *intrinsecă*; căci această necesitate intrinsecă este, în anumite cazuri, o expresie cu totul goală, cu care noi nu putem uni nici cel mai neînsemnat concept, pe când cea de necesitate a unui lucru sub toate raporturile (cu privire la tot ce-i posibil) implică determinări cu totul particulare. Fiindcă pierderea unui concept de mare aplicație în filosofia

speculativă nu poate fi niciodată indiferentă unui filosof, sper că nu-i vor fi indiferente nici determinarea și păstrarea scrupuloasă a expresiei de care depinde conceptul.

Mă voi servi de cuvântul *absolut* în acest sens mai larg și îl voi opune numai la ceea ce nu e valabil decât relativ sau sub un raport particular, căci valabilul relativ este restrâns la condiții, pe când absolutul este valabil fără restricții.

Conceptul rațional transcendental nu se raportează totdeauna decât la totalitatea absolută în sinteza condițiilor și nu se oprește niciodată decât la ceea ce este necondiționat în mod absolut, adică sub orice raport. Căci rațiunea pură lasă totul pe seama intelectului, care se raportează în primul rând la obiectele intuiției sau mai curând la sinteza lor în imaginație. Rațiunea își rezervă numai totalitatea absolută în folosirea conceptelor intelectului și încearcă să extindă unitatea sintetică, care e gândită în categorie, până la necondiționatul absolut. Această totalitate poate fi deci numită *unitate rațională* a fenomenelor, așa cum aceea pe care o exprimă categoria poate fi numită *unitate intelectuală*. Astfel, rațiunea nu se raportează decât la folosirea intelectului, și anume, nu întrucât el conține principiul experienței posibile (căci totalitatea absolută a condițiilor nu este un concept utilizabil într-o experiență, fiindcă nici o experiență nu este necondiționată), ci pentru a-i prescrie direcția spre o anumită unitate, despre care intelectul nu are nici un concept și care urmărește să cuprindă într-un *tot absolut* toate actele intelectului cu privire la fiecare obiect. De aceea, folosirea obiectivă a conceptelor pure ale rațiunii este totdeauna *transcendentă*, pe când aceea a conceptelor pure ale intelectului trebuie să fie, după natura ei, totdeauna *imanentă*, fiindcă se mărginește numai la experiența posibilă.

Înțeleg prin Idee un concept rațional necesar căruia nu i se poate da în simțuri nici un obiect corespunzător. Prin urmare, conceptele raționale pure, pe care le examinăm acum, sunt *Idei transcendentale*. Ele sunt *concepte* ale rațiunii pure, căci consideră orice cunoaștere prin experiență ca determinată de o totalitate absolută a condițiilor. Ele nu sunt născocite arbitrar, ci sunt date de natura însăși a rațiunii și se raportează deci necesar la întreaga folosire a intelectului. Ele sunt, în sfârșit, transcendente și depășesc limitele oricărei experiențe, în care deci

nu se poate prezenta niciodată un obiect care să fie adecvat Ideii transcendentale. Când numim o Idee, spunem *foarte mult* cu privire la obiect (ca despre un obiect al intelectului pur), dar *foarte puțin* cu privire la subiect (cu privire adică la realitatea lui sub condiție empirică), tocmai fiindcă, ca concept al unui maximum, nu poate fi dată niciodată *in concreto* în mod adecvat. Cum acesta este propriu-zis întregul scop al rațiunii în folosirea ei numai speculativă și cum apropierea de un concept, care nu este însă atins niciodată prin executare, este la fel ca și când conceptul ar eșua cu totul, despre un astfel de concept se spune: el nu este *decât* o Idee. Astfel, s-ar putea spune că totalitatea absolută a tuturor fenomenelor *nu este decât o Idee*, căci, cum nu putem realiza niciodată așa ceva într-o imagine, ea rămâne o *problemă* fără nici o soluționare. Dimpotrivă, fiindcă în folosirea practică a intelectului nu e vorba decât de aplicarea după reguli, Ideea rațiunii practice poate fi dată totdeauna real, deși numai în parte *in concreto*, ba chiar ea este condiția indispensabilă a oricărei folosiri practice a rațiunii. Realizarea acestei Idei este totdeauna mărginită și deficientă, dar în limite nedeterminabile, prin urmare ea este totdeauna supusă influenței conceptului unei totalități absolute. Prin urmare, Ideea practică este totdeauna foarte rodnică și absolut necesară cu privire la acțiunile reale. În ea, rațiunea pură găsește chiar cauzalitatea de a produce real ceea ce conține conceptul ei; de aceea, despre înțelepciune nu se poate spune oarecum disprețuitor: *ea nu este decât o Idee*, ci tocmai fiindcă este Ideea despre unitatea necesară a tuturor scopurilor posibile, ea trebuie să servească drept regulă pentru tot ce e practic ca condiție originară, cel puțin restrictivă.

Deși despre conceptele raționale transcendentale trebuie să spunem: *ele nu sunt decât Idei*, nu le vom considera totuși nicidecum ca fiind de prisos și zadarnice. Căci, deși nici un obiect nu poate fi determinat prin ele, ele pot totuși servi în fond și fără să se observe intelectului ca un canon care să-i permită să-și extindă folosirea și s-o facă uniformă; prin aceasta, el nu cunoaște, ce-i drept, un obiect mai mult decât ar cunoaște după conceptele lui, dar este mai bine și mai departe condus în această cunoaștere. Fără să mai spun că, poate, aceste Idei fac posibilă o trecere de la conceptele despre natură la cele practice și, în felul acesta, pot procura Ideilor morale însele suport și legătură cu

cunoștințele speculative ale rațiunii. Asupra tuturor acestor chestiuni trebuie să așteptăm explicația în cele ce urmează.

Dar în conformitate cu planul nostru, să lăsăm la o parte Ideile practice și să nu considerăm rațiunea decât în folosirea ei speculativă și, mai restrâns încă, numai în folosirea transcendentală. Aici trebuie să urmăm aceeași cale pe care am urmat-o mai sus în deducția categoriilor, anume, să examinăm forma logică a cunoașterii raționale și să vedem dacă nu cumva, prin aceasta, rațiunea nu devine și un izvor de concepte, care să ne facă să considerăm obiecte în sine ca determinate sintetic *a priori* în raport cu o funcție sau alta a rațiunii.

Rațiunea, considerată ca facultate a unei anumite forme logice a cunoașterii, este facultatea de a conchide, adică de a judeca în mod mijlocit (prin subordonarea condiției unei judecăți posibile sub condiția unei judecăți date). Judecata dată este regula generală (premisa majoră, *major*). Subordonarea condiției altei judecăți posibile sub condiția regulii este premisa minoră *(minor)*. Judecata reală care exprimă aserțiunea regulii *în cazul subsumat* este concluzia *(conclusio)*. Regula, anume, exprimă ceva general sub o anumită condiție. Condiția regulii se găsește într-un caz dat. Deci, ceea ce era universal valabil sub acea condiție va fi considerat ca valabil și în cazul dat (care conține acea condiție). Se vede ușor că rațiunea ajunge la o cunoștință cu ajutorul actelor intelectului care constituie o serie de condiții. Dacă la judecata: toate corpurile sunt schimbătoare, eu nu ajung decât pornind de la cunoștința mai îndepărtată: tot ce este compus e *schimbător* (în care conceptul de corp nu se găsește încă, dar care totuși conține condiția lui); dacă trec de la această judecată la una mai apropiată, care stă sub condiția celei dintâi: corpurile sunt compuse, și de la aceasta la o a treia, care de acum înainte leagă cunoștința îndepărtată (schimbător) cu cea de față: deci corpurile sunt schimbătoare, am ajuns printr-o serie de condiții (premise) la o cunoștință (concluzie). Dar orice serie, al cărei exponent (al judecății categorice sau ipotetice) e dat, poate fi continuată; prin urmare, același procedeu al rațiunii duce la *ratiocinatio polysyllogistica*, care este o serie de raționamente ce poate fi indefinit continuată, fie de partea condițiilor *(per prosyllogismos)*, fie de partea condiționatului *(per episyllogismos)*.

Dar se va observa îndată că lanțul sau seria prosilogismelor, adică a cunoștințelor, urmărită de partea principiilor sau a condițiilor unei cunoștințe date, cu alte cuvinte: *seria ascendentă* a raționamentelor trebuie să se comporte totuși altfel față de facultatea rațiunii decât *seria descendentă*, adică progresia pe care o urmează rațiunea de partea condiționatului cu ajutorul episilogismelor. Deoarece în primul caz cunoștința *(conclusio)* nu este dată decât ca condiționată, nu se poate ajunge la ea cu ajutorul rațiunii altfel decât cel puțin sub supoziția că sunt dați toți membrii seriei de partea condițiilor (totalitatea în seria premiselor), fiindcă numai sub această supoziție judecata în chestiune este posibilă *a priori*; dimpotrivă, de partea condiționatului sau a consecințelor nu este gândită decât o serie *în devenire* și nu o serie deja *total* presupusă sau dată, prin urmare este gândită numai o progresie potențială. De aceea, când o cunoștință este considerată ca condiționată, rațiunea este constrânsă să considere seria condițiilor în linie ascendentă ca terminată și ca dată în totalitatea ei. Dar dacă aceeași cunoștință este considerată totodată ca o condiție a altor cunoștințe care constituie între ele o serie de consecințe în linie descendentă, rațiunea poate rămâne cu totul indiferentă față de problema de a ști până unde se întinde această progresie *a parte posteriori* și dacă totalitatea acestei serii este în genere posibilă, fiindcă ea nu are nevoie de o astfel de serie pentru concluzia prezentă, întrucât aceasta e deja suficient determinată și asigurată prin principiile ei *a parte priori*. Fie deci că de partea condițiilor seria premiselor are *un punct de plecare* ca condiție supremă, fie că nu, și că, deci, este fără limite *a parte priori*, ea trebuie totuși să conțină totalitatea condițiilor, admițând că noi nu am putea reuși niciodată s-o cuprindem, și trebuie ca întreaga serie să fie necondiționat adevărată, pentru ca condiționatul, care este privit ca o consecință rezultând din ea, să poată fi adevărat. Aceasta este o exigență a rațiunii care prezintă cunoștința ei ca determinată *a priori* și ca necesară, fie în sine, și atunci nu e nevoie de principii, fie, în cazul când e derivată, ca un membru al unei serii de principii, care ea însăși este necondiționat adevărată.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea întâi

Secțiunea a treia

SISTEMUL IDEILOR TRANSCENDENTALE

Nu avem a face aici cu o dialectică logică, care face abstracție de orice conținut al cunoștinței și descoperă numai aparența falsă în forma raționamentelor, ci cu o dialectică transcendentală, care trebuie să conțină cu totul *a priori* originea anumitor cunoștințe din rațiunea pură și a unor concepte deduse prin raționament, al căror obiect nu poate fi dat deloc empiric, care se găsesc deci cu totul în afara facultății intelectului pur. Din raportul natural pe care folosirea transcendentală a cunoștinței noastre, atât în raționamente cât și în judecăți, trebuie să-l aibă cu folosirea logică am conchis că nu există decât trei specii de raționamente dialectice, care se raportează la cele trei specii de raționamente prin care rațiunea poate ajunge la cunoștințe din principii și că, în totul, problema ei este de a se ridica de la sinteza condiționată, de care intelectul este totdeauna legat, la cea necondiționată, pe care intelectul niciodată n-o poate atinge.

Raporturile pe care le pot avea reprezentările noastre sunt: 1) raportul cu subiectul; 2) raportul cu obiecte, și anume: fie mai întâi ca fenomene, fie ca obiecte ale gândirii în genere. Dacă unim această subdiviziune cu cea precedentă, atunci orice raport al reprezentărilor, despre care ne putem construi sau un concept, sau o Idee, este triplu: 1. raportul cu subiectul; 2. raportul cu diversul obiectului în fenomen; 3. raportul cu toate lucrurile în genere.

Toate conceptele pure în genere se ocupă cu unitatea sintetică a reprezentărilor, dar conceptele rațiunii pure (Ideile transcendentale) se ocupă cu unitatea necondiționată a tuturor condițiilor în genere. Prin urmare, toate Ideile transcendentale pot fi împărțite în *trei clase*, din care cea *dintâi* conține *unitatea* absolută (necondiționată) a *subiectului gânditor*, *a doua*, *unitatea* absolută a *seriei condițiilor fenomenului*, *a treia*, *unitatea* absolută a *condiției tuturor obiectelor gândirii* în genere.

Subiectul gânditor este obiectul *psihologiei*, ansamblul tuturor fenomenelor (lumea) — obiectul *cosmologiei*, și lucrul care conține

condiția supremă a posibilității a tot ceea ce poate fi gândit (ființa tuturor ființelor) este obiectul *teologici*. Rațiunea pură ne procură deci *Ideea* unei științe transcendentale despre suflet *(psychologia rationalis)*, a unei științe transcendentale despre lume *(cosmologia rationalis)*, în sfârșit, și a unei cunoașteri transcendentale a lui Dumnezeu *(theologia transcendentalis)*. Simpla schiță a uneia sau alteia din aceste științe nu este de competența intelectului, chiar dacă el s-ar servi de cea mai înaltă folosire logică a rațiunii, adică de toate raționamentele imaginabile, pentru a înainta de la un obiect al lui (fenomen) la toate celelalte, până la termenii cei mai îndepărtați ai sintezei empirice: această schiță nu este decât un produs pur și autentic sau o problemă a rațiunii pure.

Care sunt modurile de concepte pure ale rațiunii ce stau sub aceste trei titluri ale tuturor Ideilor transcendentale, va fi expus complet în capitolul următor. Ele urmează firul categoriilor. Căci rațiunea pură nu se raportează niciodată de-a dreptul la obiecte, ci la conceptele intelectului despre ele. Tot astfel, numai în expunerea completă va putea fi făcut clar cum rațiunea pură, numai prin folosirea sintetică a aceleiași funcții de care se servește în raționamentul categoric, trebuie să ajungă în mod necesar la conceptul unității absolute a *subiectului gânditor*, cum procedeul logic, în raționamentul ipotetic, trebuie să-l conducă la Ideea de inconditionat absolut *într-o serie* de condiții date, în sfârșit, cum simpla formă a raționamentului disjunctiv trebuie să producă în mod necesar conceptul rațional suprem despre o *ființă a tuturor ființelor*; o idee *(Gedanke)* care, la prima vedere, pare să fie extrem de paradoxală.

Pentru aceste Idei transcendentale nu este posibilă propriu-zis o *deducție obiectivă*, ca aceea pe care am putut-o da despre categorii. Căci în realitate ele n-au nici un raport cu vreun obiect care să le poată fi dat, ca fiindu-le congruent, tocmai fiindcă ele nu sunt decât Idei. Am putut întreprinde însă o derivare subiectivă a lor din natura rațiunii noastre și ea a și fost făcută în prezentul capitol.

Se vede ușor că rațiunea pură nu are nici un alt scop decât totalitatea absolută a sintezei *de partea condițiilor* (de inerență, sau de dependență, sau de concurență) și că *de partea condiționatului* nu are nimic a face cu totalitatea absolută. Căci ea nu are nevoie decât de cea dintâi pentru a presupune seria întreagă a condițiilor și a o da astfel *a priori* intelectului.

Dar dacă o condiție este integral (și necondiționat) dată, nu mai e nevoie de un concept rațional pentru continuarea seriei; căci intelectul descinde de la sine de la condiție la *condiționat*. În felul acesta, Ideile transcendentale nu servesc decât pentru a ne *ridica* în seria condițiilor până la necondiționat, adică până la principii. Dar în ce privește *coborârea* la condiționat, există în adevăr o folosire logică foarte extinsă pe care o face rațiunea noastră de legile intelectului, dar nici o folosire transcendentală, și dacă ne facem o Idee despre totalitatea absolută a unei astfel de sinteze (a unui *progressus*), de exemplu despre întreaga serie a tuturor schimbărilor *viitoare* ale lumii, aceasta nu e decât o existență de rațiune *(ens rationis)*, care nu este decât gândită arbitrar și nu este presupusă necesar de rațiune. Căci posibilitatea condiționatului presupune fără îndoială totalitatea condițiilor lui, dar nu a consecințelor lui. Prin urmare, un astfel de concept nu este o Idee transcendentală, singura cu care ne vom ocupa aici.

În cele din urmă se va mai observa că între Ideile transcendentale însele se manifestă o anumită legătură și unitate și că rațiunea pură aduce, cu ajutorul acestor Idei, toate cunoștințele ei într-un sistem. A înainta de la cunoașterea de sine (a sufletului) la cunoașterea lumii și, cu ajutorul acesteia, la ființa supremă este un progres atât de natural, încât el pare asemănător înaintării logice a rațiunii de la premise la concluzie*. Dacă aici se află efectiv în fond o înrudire ascunsă similară aceleia care există între procedeul logic și cel transcendental este încă una din problemele a căror rezolvare trebuie s-o așteptăm abia în cursul

* Metafizica nu are ca obiect propriu al cercetării ei decât trei idei: *Dumnezeu*, *libertate* și *nemurire*, așa încât al doilea concept unit cu cel dintâi trebuie să ducă la al treilea ca la o concluzie necesară. Tot ce mai formează, de altminteri, obiectul acestei științe îi servește numai pentru a ajunge la aceste Idei și la realitatea lor. Ea nu are nevoie de ele în folosul științei naturii, ci pentru a depăși natura. Cunoașterea aprofundată a acestor Idei ar face ca *teologia*, *morala* și, prin unirea amândurora, *religia*, prin urmare scopurile supreme ale existenței noastre, să depindă numai de facultatea speculativă a rațiunii și de nimic altceva. Într-o reprezentare sistematică a acestor Idei ordinea amintită ar fi, ca ordine *sintetică*, cea mai potrivită; dar în tratare, care trebuie s-o preceadă necesar, ordinea *analitică*, care inversează ordinea dintâi, va fi mai conformă scopului nostru pentru a realiza vastul nostru proiect, înaintând de la ceea ce experiența ne pune nemijlocit la îndemână, adică de la *psihologie*, la *cosmologie* și de aici până la cunoașterea lui *Dumnezeu*. [Această notă a fost adăugată în ediția a II-a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).]

acestor cercetări. Deocamdată ne-am atins scopul, fiindcă am putut scoate conceptele transcendentale ale rațiunii, care de altfel în teoria filosofilor se amestecă de obicei cu altele, fără ca ei să le distingă măcar suficient de conceptele intelectului, din această situație echivocă, fiindcă am putut da originea lor și totodată numărul lor exact, dincolo de care nu mai pot exista altele, și le-am putut reprezenta într-o înlănțuire sistematică, jalonând astfel și delimitând un câmp particular al rațiunii pure.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea a doua

DESPRE RAȚIONAMENTELE DIALECTICE ALE RAȚIUNII PURE

Se poate spune că obiectul unei simple Idei transcendentale e ceva despre care nu avem nici un concept, deși această Idee a fost produsă necesar în rațiune după legile ei originare. Căci, de fapt, despre un obiect care să fie adecvat exigențelor rațiunii nici nu e posibil un concept al intelectului, adică un concept care să poată fi arătat și să poată fi făcut intuitiv într-o experiență posibilă. Ne-am exprima totuși mai bine și cu mai puțin risc de a fi rău înțeleși dacă am spune că despre obiectul care corespunde unei Idei noi nu putem avea nici o cunoaștere, deși putem avea un concept problematic.

Realitatea transcendentală (subiectivă) a conceptelor pure ale rațiunii se bazează cel puțin pe faptul că suntem conduși la astfel de Idei printr-un raționament necesar. Există deci raționamente care nu conțin premise empirice și cu ajutorul cărora conchidem de la ceva pe care îl cunoaștem la altceva despre care nu avem nici un concept și căruia îi atribuim totuși, printr-o aparență inevitabilă, realitate obiectivă. Astfel de raționamente trebuie numite, având în vedere rezultatul lor, mai curând *sofisme* decât raționamente; deși din punctul de vedere al originii lor ele pot purta numele din urmă, fiindcă nu sunt plăsmuite sau născute

întâmplător, ci sunt izvorâte din natura rațiunii. Ele sunt sofisticări nu ale oamenilor, ci ale rațiunii pure însăși, de care chiar cel mai înțelept dintre toți oamenii nu se poate elibera și eventual, după multă trudă, poate să evite eroarea, dar niciodată nu se poate elibera cu totul de aparență, care neîntrerupt îl hărțuiește și își râde de el.

Nu există deci decât trei specii de astfel de raționamente dialectice, atâtea câte Idei există, la care ajung concluziilor lor. În raționamentul primei clase eu conchid de la conceptul transcendental de subiect, care nu conține nimic divers, la unitatea absolută a acestui subiect însuși, despre care, în acest fel, n-am nici un concept. Voi numi acest raționament dialectic *paralogism* transcendental. A doua clasă a raționamentelor sofistice se bazează pe conceptul transcendental al totalității absolute a seriei condițiilor pentru un fenomen dat în genere; și din faptul că am totdeauna un concept contradictoriu în sine despre unitatea sintetică necondiționată a seriei, de o parte, conchid exactitatea unității opuse, deși nici despre ea nu am nici un concept. Voi numi starea rațiunii în aceste raționamente dialectice *antinomie* a rațiunii pure. În sfârșit, în specia a treia a raționamentelor sofistice conchid, de la totalitatea condițiilor de a gândi obiecte în genere, întrucât îmi pot fi date, unitatea sintetică absolută a tuturor condițiilor posibilității lucrurilor în genere, adică, de la lucruri pe care nu le cunosc după simplul lor concept transcendental, o ființă a tuturor ființelor, pe care o cunosc și mai puțin printr-un concept transcendental și despre a cărei necesitate necondiționată nu-mi pot face nici un concept. Voi numi acest raționament dialectic *ideal* al rațiunii pure.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea a doua

Capitolul întâi

DESPRE PARALOGISMELE RAȚIUNII PURE

Paralogismul logic constă în falsitatea unui raționament din punctul de vedere al formei, oricare i-ar fi, de altminteri, conținutul. Dar un paralogism transcendental are un temei transcendental care duce la raționamente false din punct de vedere formal. În felul acesta, un asemenea raționament vicios își va avea fundamentul în natura rațiunii omenești și va cuprinde în sine o iluzie inevitabilă, dar nu insolubilă.

Ajungem acum la un concept care n-a fost consemnat mai sus în lista generală a conceptelor transcendentale și totuși trebuie socotit printre ele, fără a aduce totuși vreo modificare cât de mică acelui tabel și a-l declara incomplet. Acesta este conceptul sau, dacă se preferă, judecata: *eu gândesc*. Se vede însă lesne că el este vehiculul tuturor conceptelor în genere, și prin urmare, și al celor transcendentale, fiind deci oricând cuprins între acestea, și de aceea tot transcendental, ca și ele, neputând însă avea vreun titlu aparte, deoarece el servește numai pentru a arăta că orice gândire aparține conștiinței. Dar oricât de pur este de orice element empiric (impresie a simțurilor), el servește totuși pentru a distinge două feluri de obiecte, după natura puterii noastre de reprezentare. *Eu*, întrucât gândesc, sunt un obiect al simțului intern și mă numesc suflet. Ceea ce este un obiect al simțurilor externe se numește corp. Deci expresia eu, ca ființă care gândește, desemnează însuși obiectul psihologiei, care poate fi denumită știința rațională despre suflet, în caz că despre suflet nu năzuiesc să cunosc nimic mai mult decât ceea ce poate fi dedus, independent de orice experiență (care mă determină mai îndeaproape și *in concreto*), din acest concept de *eu*, care însoțește orice gândire.

Psihologia *rațională* este de fapt o încercare de acest fel; căci, dacă cel mai neînsemnat element empiric al gândirii mele, vreo percepție particulară a stării mele interne, s-ar amesteca printre principiile de cunoaștere ale acestei științe, ea n-ar mai fi o psihologie rațională, ci una

empirică. Avem deci înaintea noastră o pretinsă știință, care a fost construită pe singura judecată: *eu gândesc* și al cărei temei sau a cărei lipsă de temei le putem cerceta aici în mod corespunzător și în conformitate cu natura unei filosofii transcendentale. Să nu ne lăsăm amăgiți de faptul că în această judecată, care exprimă percepția de sine, eu am totuși o experiență internă și că prin urmare psihologia rațională, care este construită pe ea, nu este niciodată pură, ci că este bazată în parte pe un principiu empiric. Căci această percepție internă nu e altceva decât simpla apercepție: *eu gândesc*, care face posibile chiar și toate conceptele transcendentale, în care se spune: eu gândesc substanța, cauza etc. Căci experiența internă în genere și posibilitatea ei sau percepția în genere și raportul ei cu altă percepție nu poate fi considerată drept cunoaștere empirică, dacă nu este dată în mod empiric vreo deosebire particulară sau vreo determinare a lor, ci trebuie privită ca o cunoaștere a empiricului în genere și ține de cercetarea posibilității oricărei experiențe, cercetare care, negreșit, este transcendentală. Cel mai neînsemnat obiect al percepției (de exemplu, chiar numai plăcerea sau neplăcerea), care s-ar adăuga la reprezentarea generală a conștiinței de sine, ar transforma imediat psihologia rațională într-o psihologie empirică.

Eu gândesc este deci textul unic al psihologiei raționale, din care ea trebuie să-și dezvolte întreaga înțelepciune. Se vede lesne că această idee, dacă trebuie raportată la un obiect (la mine însumi), nu poate conține altceva decât predicate transcendentale ale acestui obiect, căci cel mai neînsemnat predicat empiric ar altera puritatea rațională și independența științei de orice experiență.

Dar aici vom urma numai firul călăuzitor al categoriilor; atâta doar că, având în vedere că în cazul de față a fost dat mai întâi un lucru, eul, ca ființă gânditoare, deși nu vom modifica ordinea de mai sus a categoriilor, așa cum a fost prezentată în tabelul lor, totuși aici vom porni de la categoria substanței, prin care este reprezentat un lucru în el însuși, și vom parcurge seria lor în sens invers. Topica psihologiei raționale, din care trebuie derivat tot ce poate ea conține, este deci următoarea:

1
Sufletul este *substanță*

2
Simplu,
în ce privește calitatea lui

3
Numeric identic, adică *unitate*
(nu pluralitate), în ce privește
diferitele timpuri în care există

4
În relație
cu obiecte *posibile* în spațiu*

Din aceste elemente rezultă toate conceptele psihologiei pure, numai prin compunerea lor și fără a recunoaște câtuși de puțin vreun alt principiu. Această substanță, considerată numai ca obiect al simțului intern, dă conceptul de *imaterialitate*; ca substanță simplă, pe acela de *incoruptibilitate*; identitatea ei, ca substanță intelectuală, dă *personalitatea*; aceste trei, împreună, *spiritualitatea*; relația cu obiectele în spațiu dă *comerțul* cu corpurile; prin urmare, ea reprezintă substanța gânditoare ca principiu al vieții în materie, adică substanța ca suflet *(anima)* și ca principiu al *animalității*; aceasta, limitată de spiritualitate, reprezintă *imortalitatea*.

La acestea se raportează patru paralogisme ale unei psihologii transcendentale, care în mod fals este considerată ca o știință a rațiunii pure despre natura ființei noastre gânditoare. La baza ei nu putem pune altceva decât simpla reprezentare, în sine complet lipsită de conținut: e u, despre care nici măcar nu se poate spune că este un concept, ci o simplă conștiință care însoțește toate conceptele. Prin acest eu, sau el, sau ceva (lucrul) care gândește nu ne reprezentăm altceva decât un subiect

* Cititorul, care nu va ghici atât de ușor sensul psihologic al acestor expresii, în abstracția lor transcendentală, și cauza pentru care ultimul atribut al sufletului aparține categoriei *existenței*, va găsi în cele ce urmează totul suficient explicat și justificat. De altfel, în ce privește expresiile latine introduse, împotriva gustului pentru un stil frumos, atât în această secțiune, cât și în întreaga operă, în locul celor germane corespunzătoare ca sens, voi spune, ca scuză, că am preferat să sacrific ceva din eleganța limbii decât să îngreuiez folosirea lucrării în școli printr-o obscuritate oricât de mică.

transcendental al ideilor = *X*, care nu este cunoscut decât prin idei, care sunt predicatele lui, și despre care noi nu putem avea separat niciodată nici cel mai neînsemnat concept; de aceea, ne învârtim în jurul lui într-un cerc perpetuu, întrucât, pentru a putea formula vreo judecată despre el, trebuie să ne servim mereu de reprezentarea lui; o situație incomodă de care nu putem scăpa, deoarece conștiința în sine nu este atât o reprezentare care distinge un obiect particular, cât o formă a reprezentării în genere, în măsura în care ea trebuie să fie numită cunoaștere; căci numai despre reprezentare pot eu spune că prin ea gândesc ceva.

Dar chiar de la început trebuie să pară ciudat că și condiția în care eu gândesc în genere și care prin urmare nu este decât o proprietate a subiectului meu trebuie să fie în același timp valabilă pentru tot ceea ce gândește și că putem pretinde să întemeiem pe o judecată care pare empirică o judecată apodictică și universală, anume: că tot ce gândește este constituit așa cum îmi spune propria-mi conștiință că sunt eu însumi constituit. Iar aceasta din cauză că noi trebuie să atribuim necesar *a priori* lucrurilor toate proprietățile care constituie condițiile în care, numai, noi le gândim. Despre o ființă gânditoare eu nu pot avea nici cea mai neînsemnată reprezentare printr-o experiență externă, ci numai printr-o conștiință de mine însumi. Astfel de obiecte nu sunt deci altceva decât transferul propriei mele conștiințe asupra altor lucruri, care numai astfel sunt reprezentate ca ființe gânditoare. Judecata: eu gândesc nu este însă luată aici decât problematic; nu în sensul că ar putea conține o percepție despre o existență (cartezianul *cogito, ergo sum*), ci numai ca posibilitate de a vedea ce însușiri pot decurge din această atât de simplă judecată pentru subiectul ei (fie că el există sau nu).

Dacă la baza cunoașterii raționale pure despre ființe gânditoare în genere ar sta ceva mai mult decât *cogito*, dacă am mai face apel și la observațiile asupra jocului ideilor noastre, precum și la legile naturale ale eului gânditor, care pot fi extrase din acest joc, ar rezulta o psihologie empirică, care ar fi o specie de *fiziologie* a simțului intern și eventual ar putea servi să explice fenomenele lui, dar niciodată să descopere astfel de proprietăți care nu aparțin experienței posibile (ca aceea a simplicității), nici să ne învețe *apodictic* despre ființe gânditoare în genere ceva care privește natura lor; ea n-ar fi deci o psihologie *rațională*.

Deoarece judecata: *eu gândesc* (luată problematic) conține forma oricărei judecăți a intelectului în genere și însoțește toate categoriile, ca vehicul al lor, este clar că concluziile scoase din ea nu pot conține decât o folosire transcendentală a intelectului, care exclude orice amestec al experienței și despre a cărui progresare nu ne putem face, după cele arătate mai sus, de mai înainte un concept avantajos. Vom urmări deci cu un ochi critic judecata de-a lungul tuturor predicamentelor psihologiei pure[a], dar pentru a fi mai concisi, vom prezenta examinarea lor într-o expunere neîntreruptă.

Mai întâi, următoarea observație generală poate ascuți atenția noastră asupra acestei specii de raționament. Nu prin simplul fapt că gândesc cunosc un obiect oarecare, ci numai prin aceea că determin o intuiție dată în raport cu unitatea conștiinței, în care constă orice gândire, pot eu cunoaște un obiect oarecare. Eu nu mă cunosc deci pe mine însumi prin faptul că sunt conștient de mine ca ființă gânditoare, ci dacă sunt conștient de intuiția despre mine însumi, ca fiind determinantă cu privire la funcția gândirii. Toate modurile conștiinței de sine în gândire nu sunt încă în sine concepte intelectuale despre obiecte (categorii), ci simple funcții logice, care nu dau gândirii să cunoască nici un obiect, prin urmare nici pe mine însumi ca obiect. Ceea ce constituie obiectul nu este conștiința eului *determinant*, ci aceea a eului *determinabil*, adică

---

[a] Începând de aici, până la sfârșitul capitolului întâi textul ediției I are următoarea redactare:

1. PARALOGISMUL SUBSTANȚIALITĂȚII

Acel ceva, a cărui reprezentare este *subiectul absolut* al judecăților noastre și de aceea nu poate fi întrebuințat ca determinare a unui alt lucru, este *substanță*.

Ca o ființă gânditoare, eu sunt *subiectul absolut* al tuturor judecăților mele posibile, și această reprezentare despre mine însumi nu poate fi întrebuințată ca predicat al nici unui alt lucru.

Deci, ca ființă gânditoare (suflet), eu sunt *substanță*.

a intuiției mele interne (în măsura în care diversul ei poate fi legat conform condiției generale a unității apercepției în gândire).

1) În toate judecățile, eu sunt totdeauna subiectul *determinant* al acelei relații care constituie judecata. Dar că eu, care gândesc, trebuie să am totdeauna în gândire valoarea de *subiect* și că pot fi considerat ca ceva care nu este legat de gândire numai ca predicat este o judecată apodictică și chiar *identică*: dar ea nu înseamnă că eu ca *obiect* sunt o *ființă* care *subzist* prin mine însumi sau *substanță*. Această judecată din urmă merge foarte departe, de aceea reclamă și date care nu se găsesc deloc în gândire, reclamă poate (întrucât consider numai eul care gândește ca atare) mai mult decât voi găsi vreodată oriunde (în ea).

2) Că eul apercepției, prin urmare eul din orice gândire, este un *singular* care nu poate fi descompus într-o pluralitate de subiecte, prin urmare desemnează logic un subiect simplu, se află deja în conceptul de gândire, în consecință este o judecată analitică; dar aceasta nu înseamnă că eul gânditor este o *substanță* simplă, ceea ce ar fi o judecată sintetică. Conceptul de substanță se raportează totdeauna la intuiții, care la mine nu pot fi decât sensibile, prin urmare se află cu totul în afara câmpului intelectului și a gândirii lui, despre care totuși este propriu-zis vorba aici, când se spune că eul din gândire este simplu. Ar fi și de mirare dacă ceea ce, de altfel, reclamă atâta precauție pentru a distinge ce este substanță în ceea ce oferă intuiția, dar și mai multă precauție pentru a distinge dacă

Critica primului paralogism
al psihologiei pure

După cum am arătat în partea analitică a Logicii transcendentale, categoriile pure (și prin acestea și aceea a substanței) nu au în ele însele nici o semnificație obiectivă, dacă nu au la bază o intuiție asupra diversului căreia ele pot fi aplicate ca funcții ale unității sintetice. Fără aceasta, ele nu sunt decât funcții ale unei judecăți fără conținut. Pot spune despre orice lucru în genere că este substanță în măsura în care îl disting de simple predicate și determinări ale lucrurilor. În orice act de gândire, *eul* este subiectul, căruia ideile *(Gedanken)* nu-i sunt inerente decât ca determinări, și acest eu nu poate fi folosit ca determinare a unui alt lucru.

această substanță poate fi și simplă (ca la părțile materiei), ne-ar fi dat aici nemijlocit, oarecum ca printr-o revelație, în cea mai săracă dintre reprezentări.

3) Judecata despre identitatea eului meu în tot diversul de care sunt conștient este de asemenea conținută în conceptele înseIe, prin urmare este o judecată analitică; dar această identitate a subiectului, de care pot deveni conștient în toate reprezentările lui, nu privește intuiția lui, prin care el este dat ca obiect, deci nu poate însemna nici identitatea persoanei, prin care se înțelege conștiința identității propriei sale substanțe, ca ființă gânditoare, în orice schimbare de stări; pentru a o putea dovedi, nu este suficientă simpla analiză a judecății: eu gândesc, ci ar fi necesare diferite judecăți sintetice, care se bazează pe intuiția dată.

4) Judecata: eu disting propria mea existență ca a unei ființe gânditoare de alte lucruri dinafara mea (din care face parte și corpul meu) este de asemenea o judecată analitică; căci *alte* lucruri sunt astfel de lucruri pe care le gândesc ca *distincte* de mine. Dar prin aceasta eu nu știu nicidecum dacă această conștiință de mine însumi este posibilă fără lucrurile dinafara mea, prin care îmi sunt date reprezentări, și deci dacă eu pot exista numai ca ființă gânditoare (fără a fi om).

Prin analiza propriei mele conștiințe nu s-a câștigat deci în gândire în genere absolut nimic în ce privește cunoașterea despre mine însumi

---

Deci, fiecare trebuie să se considere pe sine însuși în mod necesar ca substanță, iar gândirea — ca accidente ale existenței lui și ca determinări ale stării lui.

Ce fel de folosire trebuie să dau eu acestui concept de substanță? Că eu, ca ființă gânditoare, *durez* prin mine însumi, că în mod natural nu *mă nasc*, nici nu *mor*, nu pot deduce în nici un caz de aici și totuși numai în acest scop îmi poate fi de folos conceptul substanțialității subiectului meu gânditor, fără care m-aș putea foarte bine dispensa de el.

Lipsește atât de mult ca să se poată deduce aceste proprietăți din simpla categorie pură a unei substanțe, încât, dimpotrivă, trebuie să punem la bază, din experiență, permanența unui obiect dat, dacă vrem să-i aplicăm conceptul de *substanță*, utilizabil empiric. Dar în judecata noastră n-am pus la bază nici o experiență, ci am conchis numai din

ca obiect. Expunerea logică a gândirii în genere este în mod fals considerată ca o determinare metafizică a obiectului.

Un mare obstacol, ba chiar singurul care ar sta în calea criticii noastre, ar fi dacă ar exista o posibilitate de a dovedi *a priori* că toate ființele gânditoare sunt în sine substanțe simple și că deci, ca atare (ceea ce este o consecință a aceleiași dovezi), posedă în sine, inseparabil, personalitate, și că sunt conștiente de existența lor separată de orice materie. Căci în felul acesta am fi făcut totuși un pas dincolo de lumea sensibilă, am fi intrat în câmpul *noumenelor*, și atunci să nu ne mai conteste nimeni dreptul de a ne extinde în el, de a-l cultiva și, după cum îl favorizează pe fiecare propria-i stea norocoasă, de a-l lua în posesiune. Căci judecata: orice ființă gânditoare este ca atare o substanță simplă, este o judecată sintetică *a priori*, în primul rând, fiindcă ea depășește conceptul pus la bază și adaugă gândirii în genere *modul existenței* și, în al doilea rând, fiindcă unește cu acel concept un predicat (al simplicității) care nu poate fi dat în nici o experiență. Judecățile sintetice *a priori* nu sunt deci practicabile și admisibile, așa cum am afirmat, numai în legătură cu obiectele experienței posibile, și anume ca principii ale posibilității acestei experiențe însăși, ci pot fi raportate și la lucruri în genere și în sine, o consecință care ar pune capăt întregii noastre Critici

---

conceptul de relație, pe care orice gândire o are cu eul ca subiect comun, căruia îi este inerentă. Chiar dacă ne-am strădui în acest sens, n-am putea demonstra o astfel de permanență prin nici o observație sigură. Căci eul este, ce-i drept, în toate ideile; dar cu această reprezentare nu este legată nici cea mai mică intuiție care să-l distingă de alte obiecte ale intuiției. Se poate deci observa, desigur, că această reprezentare reapare mereu în tot ceea ce gândim, dar nu că ar exista o intuiție constantă și permanentă, în care ideile (ca variabile) s-ar schimba.

De aici urmează că primul raționament al psihologiei transcendentale nu ne aduce decât o pretinsă nouă cunoaștere, prezentând subiectul logic permanent al gândirii drept cunoaștere a subiectului real al inerenței, despre care noi nu avem și nu putem avea nici cea mai neînsemnată cunoștință, deoarece conștiința este singurul lucru care face

și ne-ar impune să lăsăm lucrurile în vechea lor situație. Dar pericolul nu este aici atât de mare, dacă privim lucrurile mai îndeaproape.

Procedeul psihologiei raționale este dominat de un paralogism, care poate fi prezentat prin următorul silogism:

Ceea ce nu poate fi gândit altfel decât ca subiect, nici nu există altfel decât ca subiect și este deci substanță.

Dar o ființă gânditoare, considerată numai ca atare, nu poate fi altfel gândită decât ca subiect.

Deci, ea nici nu există decât ca atare, adică în calitate de substanță.

În premisa majoră se vorbește de o ființă care, în genere, poate fi gândită sub toate raporturile, prin urmare și așa cum poate fi dată în intuiție. Dar în premisa minoră nu este vorba de aceeași ființă decât în măsura în care ea se consideră pe sine ca subiect numai în raport cu gândirea și cu unitatea conștiinței, dar nu în același timp și în raport cu intuiția, prin care ea este dată gândirii ca obiect. Deci concluzia este dedusă *per sophisma figurae dictionis*, prin urmare printr-un raționament înșelător*.

* Gândirea este luată în cele două premise în sensuri cu totul diferite: în premisa majoră ea se referă la un obiect în genere (prin urmare așa cum poate fi dat în intuiție); iar în premisa minoră ea este luată numai așa cum există în relație cu conștiința de sine, unde deci nu este gândit nici un obiect, ci este reprezentată numai relația cu sine ca subiect

din toate reprezentările noastre idei și în care, prin urmare, trebuie să fie întâlnite toate percepțiile noastre ca într-un subiect transcendental; și în afară de această semnificație logică a eului, nu avem nici o cunoștință despre subiect în sine însuși, despre ceea ce stă, ca substrat, la baza lui și a tuturor ideilor. Totuși, am putea admite ca valabilă judecata: *sufletul este substanță*, cu condiția de a ne da seama că acest concept nu ne duce câtuși de puțin mai departe și nici nu ne poate învăța nici una din concluziile obișnuite ale psihologiei pretins raționale, ca de exemplu durata permanentă a sufletului în toate schimbările, și chiar după moartea omului, că acest concept desemnează deci o substanță numai în Idee, nu însă în realitate.

Că această rezolvare a faimosului argument într-un paralogism este absolut justă reiese în mod clar, dacă ne întoarcem privirea spre Nota generală la expunerea sistematică a principiilor și la secțiunea despre noumene, unde s-a făcut dovada că conceptul unui lucru care poate exista pentru sine ca subiect, dar nu ca simplu predicat, nu posedă încă nici un fel de realitate obiectivă, cu alte cuvinte, că nu se poate ști dacă poate să-i corespundă pretutindeni un obiect, întrucât nu sesizăm posibilitatea unui asemenea mod de a exista, și că prin urmare acest concept nu duce absolut la nici o cunoaștere. Pentru ca acest concept să indice deci sub numele de substanță un obiect care poate fi dat, pentru ca el să devină o cunoaștere, trebuie să aibă la bază o intuiție constantă, drept condiție indispensabilă a realității obiective a unui concept, adică ceva prin care numai obiectul poate fi dat. Dar în intuiția internă noi nu avem nimic constant, căci eul nu este decât conștiința gândirii mele; dacă deci ne oprim numai la gândire, ne lipsește chiar și condiția necesară

(ca formă a gândirii). În cea dintâi e vorba de lucruri care nu pot fi altfel gândite decât ca subiecte; iar în cea de-a doua nu e vorba de *lucruri*, ci de *gândire* (făcându-se abstracție de orice obiect), în care eul servește totdeauna ca subiect al conștiinței; de aceea nu se poate conchide: eu nu pot exista altfel decât ca subiect, ci numai: eu nu mă pot servi de mine în gândirea existenței mele decât ca subiect al judecății, ceea ce este o judecată identică, care nu dezvăluie absolut nimic cu privire la modul existenței mele.

---

2. PARALOGISMUL SIMPLICITĂȚII

Acel lucru a cărui acțiune nu poate fi considerată niciodată ca o colaborare a mai multor lucruri în acțiune este *simplu*.

Dar sufletul sau eul gânditor este un astfel de lucru.

Deci etc.

Critica celui de-al doilea paralogism al psihologiei transcendentale

Acesta este călcâiul lui Ahile al tuturor raționamentelor dialectice ale psihologiei pure, iar nu numai un simplu joc sofistic născocit de un dogmatic, pentru a da afirmațiilor lui o strălucire trecătoare, ci un

pentru a aplica eului ca ființă gânditoare conceptul de substanță, adică acela de subiect care există pentru sine; și o dată cu realitatea obiectivă a conceptului cade cu totul și simplicitatea substanței, legată de aceasta, și se transformă într-o simplă unitate logică și calitativă a conștiinței de sine în gândirea în genere, indiferent dacă subiectul este compus sau nu.

RESPINGEREA ARGUMENTULUI LUI MENDELSSOHN DESPRE PERMANENȚA SUFLETULUI

Acest filosof perspicace și-a dat curând seama că argumentul obișnuit, care încearcă a dovedi că sufletul (dacă se admite că este o ființă simplă) nu poate înceta de a exista prin *descompunere*, este insuficient pentru a asigura continuitatea necesară a sufletului, întrucât ar mai putea fi admisă o încetare a existenței lui prin *dispariție*. În lucrarea sa *Phaedon*, el a căutat să pună sufletul la adăpost de această fragilitate, care ar însemna o adevărată anihilare, încumetându-se să demonstreze că o ființă simplă n-ar putea să înceteze de a exista, deoarece — dat fiind că ea nu poate fi diminuată și deci nu poate pierde puțin câte puțin din existența ei și astfel să se transforme *treptat* în nimic (neavând în sine părți și deci nici pluralitate) — între o clipă în care ea există și cealaltă clipă, în care nu mai există, n-ar mai exista timp, ceea ce este imposibil.

---

raționament care pare să reziste chiar examenului celui mai sever și cercetării celei mai scrupuloase. Iată-l!

Orice substanță *compusă* este un agregat de mai multe, iar acțiunea unui compus sau ceea ce este inerent acestui compus ca atare este un agregat de mai multe acțiuni sau accidente, care sunt repartizate între mulțimea de substanțe. Dar un efect care rezultă din colaborarea mai multor substanțe în acțiune este posibil dacă acest efect este numai exterior (așa cum de exemplu mișcarea unui corp este mișcarea unită a tuturor părților lui). Însă cu ideile, ca accidente care țin de structura internă a unei ființe gânditoare, lucrurile stau altfel. Căci presupuneți că compusul ar gândi: atunci fiecare parte a acestuia ar conține o parte a ideii și numai toate împreună întreaga idee. Dar aici este o contradicție. Căci, dat fiind că reprezentările repartizate între diferite ființe (de

Dar el nu s-a gândit că și dacă admitem natura simplă a sufletului, din cauză că el nu cuprinde un divers de elemente *exterioare unele față de altele*, deci nici mărime extensivă, nu i s-ar putea totuși contesta, ca oricărui lucru existent, mărime intensivă, adică un grad de realitate cu privire la toate facultățile lui, ba în genere cu privire la tot ceea ce constituie existența; că acest grad poate descrește printr-o mulțime de grade infinit mai mici și astfel pretinsa substanță (lucrul, a cărui permanență nu este încă bine stabilită) poate fi prefăcută în nimic, nu prin descompunere în părți, ci prin pierderea *(remissio)* treptată a forțelor ei (așadar, prin consumare, dacă îmi este permis să mă servesc de această expresie). Căci însăși conștiința are totdeauna un grad care mai poate fi mereu diminuat*, prin urmare și facultatea de a fi conștient de sine și la

* Claritate nu înseamnă, cum spun logicienii, conștiința unei reprezentări; căci un anumit grad de conștiință, care însă e prea slab pentru a ni-l aminti, trebuie să se întâlnească chiar în unele reprezentări obscure, deoarece fără nici un pic de conștiință n-am face nici o diferență în legarea unor reprezentări obscure, ceea ce totuși putem face când e vorba de caracteristicile unor concepte (cum sunt cele de drept și echitate sau cele ale muzicianului când grupează concomitent mai multe note în fantezie), ci o reprezentare e clară atunci când conștiința despre ea este destul de puternică pentru a avea totodată *conștiința diferenței* ei de altele. Dacă aceasta este suficientă pentru a face diferența, dar nu pentru a avea conștiința diferenței, reprezentarea trebuie să fie numită încă obscură. Există deci infinit de multe grade de conștiință până la dispariția ei.

exemplu, diferitele cuvinte ale unui vers) nu alcătuiesc niciodată o idee întreagă (un vers), atunci nici ideea nu poate fi inerentă unui compus ca atare. Ea nu este deci posibilă decât într-o *singură* substanță, care nu este un agregat de mai multe, prin urmare este absolut simplă*.

Așa-numitul *nervus probandi* al acestui argument se află în judecata: multe reprezentări trebuie să fie cuprinse în unitatea absolută a subiectului gânditor, pentru a constitui o idee. Dar din *concepte* nimeni nu poate dovedi această judecată. Căci de unde să înceapă, pentru a face o asemenea dovadă? Judecata: o idee nu poate fi decât efectul unității

* Este foarte ușor să dai acestei dovezi precizarea formei didactice obișnuite. Dar pentru scopul nostru este suficient să avem înaintea ochilor simpla dovadă, chiar numai într-o formă populară.

fel toate celelalte facultăți. Așadar, permanența sufletului ca simplu obiect al simțului intern rămâne nedovedită și chiar indemonstrabilă, deși permanența lui în viață, unde ființa gânditoare (ca om) este totodată un obiect al simțurilor externe, este clară în sine; dar cu aceasta nu se lasă satisfăcut psihologul rațional, care se străduiește să dovedească din simple concepte permanența absolută a sufletului chiar dincolo de viață*.

Dacă luăm judecățile noastre de mai sus într-o înlănțuire *sintetică* — așa cum și trebuie luate, ca fiind valabile pentru toate ființele gânditoare, în psihologia rațională ca sistem — și dacă, plecând de la categoria de relație cu judecata: toate ființele gânditoare sunt, ca atare,

* Cei care, pentru a pune în circulație o nouă posibilitate, cred a fi făcut destul când se fixează cu încăpățânare pe poziția că în ipotezele lor nu li se poate arăta nici o contradicție (cum sunt toți aceia care cred în posibilitatea gândirii, chiar după încetarea vieții, deși nu au alt exemplu decât în intuițiile empirice din viața omenească), pot fi puși în mare încurcătură prin alte posibilități, care nu sunt mai puțin cutezătoare. Astfel, este posibilitatea diviziunii unei *substanțe simple* în mai multe substanțe și, invers, reunirea (coaliția) mai multor substanțe în una simplă. Căci deși divizibilitatea presupune un compus, ea totuși nu reclamă în mod necesar un compus de substanțe, ci numai de grade (ale diferitelor facultăți) ale uneia și aceleiași substanțe. Dar așa cum putem concepe toate forțele și facultățile sufletului, chiar și pe aceea a conștiinței, dispărute pe jumătate, astfel încât să rămână mereu substanță, tot astfel ne putem reprezenta fără contradicție această jumătate dispărută ca fiind păstrată, dar nu în

absolute a ființei gânditoare nu poate fi tratată ca fiind analitică. Căci unitatea ideii, care constă din multe reprezentări, este colectivă și se poate referi din punctul de vedere al simplelor concepte tot atât de bine la unitatea colectivă a substanțelor care o produc (după cum mișcarea unui corp este mișcarea compusă a tuturor părților lui), cât și la unitatea absolută a subiectului. După regula identității, necesitatea supoziției unei substanțe simple nu poate fi deci sesizată într-o idee compusă. Dar că aceeași judecată trebuie să fie cunoscută sintetic și complet *a priori* numai din concepte nimeni nu va îndrăzni să susțină, dacă sesizează principiul posibilității judecăților sintetice *a priori* așa cum l-am expus mai sus.

Dar este și imposibil să deducă din experiență această unitate necesară a subiectului drept condiție a posibilității oricărei idei. Căci

substanțe, parcurgem îndărăt seria lor până când se închide cercul, ajungem în cele din urmă la existența acestor ființe. În acest sistem, nu

suflet, ci în afara lui; numai că, deoarece aici tot ceea ce este totdeauna real în el și în consecință are un grad, prin urmare întreaga existență a sufletului a fost înjumătățită, fără a lipsi ceva din ea, ar apărea imediat o substanță particulară în afara lui. Căci pluralitatea care a fost divizată a existat și mai înainte, dar nu ca pluralitate de substanțe, ci ca cuantum de existență în orice realitate; iar unitatea substanței a fost numai un mod de a exista, care numai prin această diviziune s-a transformat într-o pluralitate de subzistențe. Dar tot astfel mai multe substanțe simple s-ar putea reuni în una singură, fără a se pierde nimic decât pluralitatea subzistenței, fiindcă această unică substanță ar conține în sine gradul de realitate al tuturor celor precedente; și poate că substanțele simple, care ne dau fenomenul unei materii (desigur nu printr-o influență mecanică sau chimică reciprocă, dar totuși printr-o influență necunoscută nouă, față de care influența mecanică sau chimică este numai fenomen), ar produce sufletele copiilor printr-o asemenea diviziune *dinamică* a sufletelor părinților ca *mărimi intensive*, prin aceea că ele și-ar repara pierderea lor prin unirea cu o nouă materie de același fel. Departe de mine de a acorda cea mai mică valoare sau valabilitate acestor fantasmagorii, iar principiile de mai sus din Analitică ne-au poruncit îndeajuns să nu dăm categoriilor (cum este cea de substanță) altă întrebuințare decât una empirică. Dar dacă raționalistul este destul de cutezător pentru a face din simpla facultate de gândire, fără ajutorul unei intuiții constante prin care ar fi dat un obiect, o ființă care există în sine, numai fiindcă unitatea apercepției în gândire nu-i permite o explicație din compus, în loc să facă bine să mărturisească că nu poate explica posibilitatea unei naturi gânditoare, de ce *materialistul*, deși poate tot atât de puțin invoca experiența în sprijinul posibilităților lui, n-ar fi îndreptățit să arate aceeași cutezanță de a se folosi de principiul lui pentru o întrebuințare opusă, menținând unitatea formală a celui dintâi?

experiența nu ne poate face să cunoaștem nici o necesitate, ca să nu mai vorbim de faptul că conceptul unității absolute depășește cu mult sfera experienței. De unde luăm atunci această judecată, pe care se sprijină întregul raționament psihologic?

Este evident că atunci când vrem să ne reprezentăm o ființă gânditoare trebuie să ne instalăm în locul ei și deci să substituim propriul nostru subiect obiectului asupra căruia vrem să reflectăm (ceea ce nu este cazul în nici un alt gen de cercetare), și că postulăm pentru orice idee unitatea absolută a subiectului numai fiindcă altfel n-am putea spune: eu gândesc (diversul într-o reprezentare). Căci deși întregul ideii ar putea fi divizat și distribuit între mai multe subiecte, totuși *eul* subiectiv nu poate fi divizat și distribuit și totuși pe acesta îl presupunem în orice gândire.

numai că ele au conștiința acestei existențe, independent de lucruri externe, dar o pot și determina prin ele însele (în raport cu permanența, care aparține în mod necesar caracterului substanței). Dar de aici urmează că *idealismul* este inevitabil în acest sistem raționalist, cel puțin idealismul problematic, și că dacă existența lucrurilor externe nu este necesară pentru determinarea propriei noastre existențe în timp, atunci este inutil să o presupui, dacă nu poți aduce niciodată o dovadă în sprijinul ei.

Dacă, dimpotrivă, urmăm procedeul *analitic* în care *eu gândesc* este dat ca o judecată care include o existență, prin urmare are la bază modalitatea, și analizăm judecata, pentru a cunoaște conținutul ei, anume dacă și în ce fel acest eu își determină numai prin aceasta existența lui în spațiu sau în timp, atunci judecățile psihologiei raționale ar începe nu de la conceptul unei ființe gânditoare în genere, ci de la o realitate și din modul cum este gândită ea, după ce s-a făcut abstracție de tot ceea ce este empiric aici, ar deduce ceea ce aparține unei ființe gânditoare în genere, așa cum arată tabelul următor.

Așadar și aici, ca și în paralogismul anterior, judecata formală a apercepției *eu gândesc* rămâne întregul fundament pe care psihologia rațională se încumetă a-și lărgi cunoștințele ei, judecată care nu este desigur o experiență, ci forma apercepției, inerentă oricărei experiențe și precedând-o, deși ea nu trebuie considerată, în raport cu o cunoștință posibilă în genere, decât ca o *condiție pur subiectivă* a acesteia, pe care noi pe nedrept o transformăm într-o condiție a posibilității unei cunoașteri a obiectelor, adică un *concept* despre ființa gânditoare în genere, căci pe aceasta noi n-o putem reprezenta fără a ne instala pe noi înșine, cu formula conștiinței noastre, în locul oricărei alte ființe inteligente.

Dar simplicitatea eului meu (ca suflet) nu este de fapt *dedusă* din judecata *eu gândesc*, ci dimpotrivă, cea dintâi se află deja în orice idee.

1
Eu gândesc,

2
ca subiect,

3
ca subiect simplu,

4
ca subiect identic,
în orice stare a gândirii mele.

Cum, în a doua propoziție, nu este determinat dacă eu *pot* exista și *pot* fi gândit numai ca subiect și nu cumva și ca predicat al altui subiect, conceptul de subiect este luat aici numai logic și rămâne nedeterminat dacă prin el trebuie înțeleasă sau nu substanța. Numai în a treia judecată unitatea absolută a apercepției, eul simplu, în reprezentare, la care se referă orice unire sau separare, care constituie gândirea, devine importantă și pentru sine, chiar dacă n-am stabilit nimic cu privire la natura sau subzistența subiectului. Apercepția este ceva real, iar simplicitatea ei este deja implicată în posibilitatea ei. Dar în spațiu nu există nimic real care să fie simplu; căci punctele (care constituie singurul lucru simplu în spațiu) sunt numai limite, iar nu ceva care servește ca parte la constituirea spațiului. De aici urmează deci

---

Judecata: *eu sunt simplu* trebuie considerată ca o expresie nemijlocită a apercepției, așa cum pretinsul raționament al lui Descartes: *cogito, ergo sum*, este de fapt tautologic, întrucât acest *cogito (sum cogitans)* exprimă nemijlocit realitatea. *Eu sunt simplu* nu înseamnă însă nimic mai mult decât că această reprezentare *eu* nu cuprinde în sine nici cea mai mică diversitate și că este unitate absolută (deși numai logică).

Astfel dovada psihologică, atât de renumită, este bazată exclusiv pe unitatea indivizibilă a unei reprezentări, care nu face decât să dirijeze verbul cu privire la o singură persoană. Este însă evident că subiectul inerenței nu este desemnat decât transcendental prin eul legat de idee, fără a observa nici cea mai neînsemnată proprietate a lui, fără a cunoaște sau a ști în genere ceva despre el. El înseamnă un ceva în genere (subiect transcendental), a cărui reprezentare trebuie să fie desigur simplă, tocmai

imposibilitatea unei explicații a naturii mele numai ca subiect gânditor, din principiile *materialismului*. Dar cum în prima judecată existența mea este considerată ca fiind dată, căci ea nu spune: orice ființă gânditoare există (ceea ce ar însemna totodată necesitatea absolută a acestor ființe și deci ar spune prea mult despre ele), ci numai: *eu exist* gândind, judecata este empirică și conține determinarea existenței mele numai cu privire la reprezentările mele în timp. Dar, pe de altă parte, fiindcă eu am nevoie aici mai întâi de ceva permanent, care, întrucât mă gândesc pe mine, nu-mi este dat în intuiția internă, nu este posibil să determin, prin această simplă conștiință de sine, modul în care exist, dacă exist ca substanță sau ca accident. Dacă deci *materialismul* este incapabil să explice existența mea, *spiritualismul* este tot atât de insuficient în această privință; iar consecința este că noi nu putem cunoaște nimic, în nici un mod, oricare ar fi el, despre natura sufletului nostru, care privește în genere posibilitatea existenței lui separate.

Și cum ar fi posibil să depășim experiența (existența noastră în viață) prin unitatea conștiinței, pe care noi înșine n-o cunoaștem decât prin aceea că avem absolută nevoie de ea pentru posibilitatea experienței, ba chiar să lărgim cunoașterea noastră asupra naturii tuturor ființelor gânditoare în genere prin judecata empirică, dar nedeterminată cu privire la orice fel de intuiție: eu gândesc?

---

fiindcă nu determinăm nimic în el, precum e desigur cert că nimic nu poate fi reprezentat mai simplu decât prin conceptul de un simplu ceva. Dar simplicitatea reprezentării despre un subiect nu înseamnă totodată și o cunoaștere a simplicității subiectului însuși, căci se face abstracție cu totul de proprietățile lui, atunci când este desemnat prin expresia complet lipsită de conținut: eu (pe care o pot aplica oricărui subiect gânditor).

Atât este cert, că prin *eu* gândesc totdeauna o unitate absolută, dar logică, a subiectului (simplicitatea), iar nu că prin aceasta aș cunoaște simplicitatea reală a subiectului meu. Așa cum judecata: eu sunt substanță n-a însemnat altceva decât categoria pură, cu care nu pot face *in concreto* nici o întrebuințare (empirică), tot astfel îmi este permis să spun: eu sunt o substanță simplă, adică o substanță a cărei reprezentare

Nu există deci o psihologie rațională ca *doctrină*, care să adauge ceva la cunoașterea de noi înșine, ci numai ca *disciplină*, care pune rațiunii speculative, în acest câmp, hotare de nedepășit, pe de o parte pentru a nu se arunca în brațele materialismului fără suflet, pe de altă parte pentru a nu se pierde hoinărind în spiritualismul care pentru noi este lipsit de fundament în viață; ci mai curând ne avertizează să considerăm acest refuz al rațiunii noastre de a da un răspuns mulțumitor la întrebările pline de curiozitate care depășesc această viață ca un semn din partea ei de a întoarce cunoașterea de sine de la speculația extravagantă infructuoasă la o fecundă folosire practică, care, chiar dacă este îndreptată totdeauna numai asupra obiectelor experienței, totuși își ia principiile de la ceva mai înalt și ne determină purtarea astfel, ca și când menirea noastră s-ar întinde infinit dincolo de experiență și prin urmare dincolo de această viață.

Se vede din toate acestea că numai o înțelegere greșită a dat naștere psihologiei raționale. Unitatea conștiinței, care se află la baza categoriilor, este luată drept intuiție a subiectului ca obiect și i se aplică categoria substanței. Dar ea nu este decât unitatea în *gândire*, prin ea singură nefiind dat nici un obiect, deci asupra ei nu poate fi aplicată categoria de substanță, care presupune totdeauna o *intuiție* dată, și prin urmare nu poate fi cunoscut acest subiect. Subiectul categoriilor nu poate deci dobândi un concept despre sine însuși ca despre un obiect al

---

nu conține niciodată o sinteză a diversului; însă acest concept sau chiar și această judecată nu ne învață nimic cu privire la mine însumi ca obiect al experienței, căci conceptul de substanță nu este el însuși folosit decât ca funcție a sintezei, fără a avea la bază o intuiție, prin urmare fără obiect, și este valabil numai despre condiția cunoașterii noastre, iar nu despre vreun obiect pe care l-am putea indica. Să încercăm să vedem pretinsa utilitate a acestei judecăți.

Oricine trebuie să mărturisească că afirmația despre natura simplă a sufletului nu are valoare decât întrucât prin ea pot distinge acest subiect de toată materia și prin urmare pot pune sufletul în afara caducității, căreia materia îi este oricând supusă. Pentru această folosire este de fapt și destinată judecata de mai sus, de aceea și este de cele mai multe ori exprimată astfel: sufletul nu este corporal. Dacă pot arăta acum că și

categoriilor, prin aceea că el gândește aceste categorii; căci pentru a le gândi trebuie să pună la bază conștiința lui pură de sine, care a trebuit totuși să fie explicată. Tot astfel subiectul, în care își are originar fundamentul reprezentarea de timp, nu poate determina prin aceasta propria lui existență în timp, și dacă acest ultim lucru nu este posibil, atunci nici primul, anume determinarea de sine însuși (ca ființă gânditoare în genere) nu poate avea loc cu ajutorul categoriilor*.

„Eu gândesc" este, cum s-a spus deja, o judecată empirică și conține în sine judecata: eu exist. Dar eu nu pot spune: tot ce gândește există; căci atunci proprietatea gândirii ar face din toate ființele care o posedă niște ființe necesare. De aceea, existența mea nici nu poate fi considerată ca dedusă din judecata: eu gândesc, cum credea Descartes (căci altminteri premisa majoră: tot ce gândește există ar trebui să preceadă), ci este identică cu ea. Ea exprimă o intuiție empirică nedeterminată, adică percepție (prin urmare, ea demonstrează că deja senzația, care aparține deci sensibilității, stă la baza acestei judecăți existențiale), dar precedă experiența, care trebuie să determine obiectul percepției, cu ajutorul categoriei, cu privire la timp; iar existența încă nu este aici o categorie, ca atare nu se referă la un obiect dat în mod nedeterminat, ci numai la unul despre care avem un concept și despre care vrem să știm dacă există sau nu și în afara acestui concept. O percepție nedeterminată înseamnă aici numai ceva real, care a fost dat, și anume numai pentru gândire în genere, așadar nu ca fenomen și nici ca lucru în sine *(noumenon)*, ci ca ceva care există de fapt și care este desemnat ca atare în judecata: eu gândesc. Căci este de notat că atunci când am numit judecata *eu gândesc* o judecată empirică, prin aceasta eu nu am vrut să spun că *eul* în această judecată este o reprezentare empirică; mai curând ea este pur intelectuală, fiindcă aparține gândirii în

---

acordând acestei judecăți cardinale a psihologiei raționale, în semnificația pură a unei simple judecăți raționale (din categorii pure), toată valabilitatea obiectivă (tot ce gândește este substanță simplă), totuși această judecată nu poate avea nici o întrebuințare în ceea ce privește eterogeneitatea sau omogeneitatea sufletului cu materia, aceasta înseamnă tot atât ca și cum aș fi exilat această pretinsă cunoaștere psihologică în câmpul simplelor Idei, cărora le lipsește realitatea folosirii obiective.

În Estetica transcendentală am demonstrat incontestabil că corpurile sunt simple fenomene ale simțului nostru extern și nu lucruri în sine. În consecință, putem spune cu drept cuvânt că subiectul nostru gânditor nu este corporal, ceea ce înseamnă că, fiind reprezentat de noi ca obiect al simțului intern, el nu poate fi, în măsura în care gândește,

Astfel, deci, o cunoaştere încercată dincolo de hotarele experienţei posibile şi care totuşi este de cel mai mare interes pentru omenire, în măsura în care cerem această cunoaştere filosofiei speculative, se preface într-o speranţă iluzorie; totuşi severitatea criticii, prin faptul că dovedeşte în acelaşi timp imposibilitatea de a decide dogmatic despre un obiect al experienţei ceva care trece dincolo de hotarele experienţei, aduce raţiunii, în această preocupare a ei, un serviciu care nu este lipsit de importanţă, anume de a o pune de asemenea în siguranţă împotriva tuturor afirmaţiilor posibile contrare; ceea ce nu se poate efectua altfel decât fie dovedind apodictic judecata ei, fie, în cazul că acest lucru nu reuşeşte, căutând izvoarele acestei neputinţe care, dacă se află în limitele necesare ale raţiunii noastre, trebuie să supună atunci pe orice adversar aceleiaşi legi de renunţare la toate pretenţiile unei afirmaţii dogmatice.

Totuşi, prin aceasta, dreptul, ba chiar necesitatea de a admite o viaţă viitoare, potrivit principiilor folosirii practice a raţiunii, care este legată de folosirea speculativă, nu sunt prin aceasta câtuşi de puţin pierdute; căci şi aşa dovada pur speculativă n-a putut avea niciodată vreo influenţă asupra raţiunii comune a oamenilor. Această dovadă este aşezată pe

genere. Dar fără vreo reprezentare empirică, care oferă gândirii materia, actul *eu gândesc* n-ar avea totuşi loc, iar empiricul nu este decât condiţia aplicării sau folosirii facultăţii intelectuale pure.

---

obiect al simţurilor externe, adică nu poate fi fenomen în spaţiu. Aceasta înseamnă că nu putem întâlni niciodată printre fenomenele externe fiinţe gânditoare *ca atare* sau că nu putem intui dinafară gândurile lor, conştiinţa, dorinţele lor etc.; căci toate acestea aparţin simţului intern. De fapt, acest argument pare a fi firesc şi popular, din care cauză însuşi simţul comun pare să-l fi descoperit încă de mult, şi în felul acesta a început foarte de timpuriu să considere sufletele ca existenţe total distincte de corpuri.

Deşi întinderea, impenetrabilitatea, compoziţia şi mişcarea, pe scurt tot ceea ce ne pot procura simţurile externe, nu sunt şi nici nu vor cuprinde idei, sentiment, înclinaţie sau decizie, acestea nefiind nicăieri obiecte ale intuiţiei externe, totuşi acel ceva care stă la baza fenomenelor externe şi care afectează simţul nostru în aşa fel încât el primeşte

vârful unui fir de păr, încât chiar și școala o poate menține pe acest vârf numai atât timp cât o face să se învârte neîncetat în jurul ei ca un titirez și nu constituie așadar nici chiar în ochii școlii o bază solidă pe care s-ar putea construi ceva. Dovezile, care pot fi folosite de lume, își păstrează aici toate valoarea lor nemicșorată și, prin înlăturarea acelor pretenții dogmatice, mai curând câștigă în claritate și în putere naturală de convingere, punând rațiunea în propriul ei domeniu, adică în ordinea scopurilor, care este totodată o ordine a naturii. Dar atunci, ca facultate practică în sine, fără a fi limitată la condițiile acestei de-a doua ordini, este îndreptățită să extindă prima ordine și cu ea propria noastră existență dincolo de limitele experienței și ale vieții. Judecând *în analogie cu natura* ființelor vii din această lume, unde rațiunea trebuie să admită în mod necesar principiul că nu se găsește nici un organ, nici o facultate, nici un impuls, deci nimic inutil sau disproporționat cu folosirea și prin urmare contrar scopului, ci totul este exact adaptat menirii lui în viață, omul, care totuși singur poate conține în el scopul final al tuturor acestor lucruri, ar trebui să fie singura creatură care să facă excepție. Căci dispozițiile lui naturale — nu numai în ceea ce privește talentele și impulsurile de a le folosi, ci mai ales legea morală din el — trec atât de mult dincolo de orice folos și avantaj pe care l-ar putea avea de aici în această viață, încât cea din urmă îl învață să prețuiască mai presus de orice simpla conștiință a unei atitudini juste în paguba tuturor

---

reprezentările de spațiu, materie, formă etc., acest ceva, considerat ca noumenon (sau mai bine-zis ca obiect transcendental), ar putea fi totodată și subiectul ideilor, deși prin modul în care este afectat simțul nostru extern noi nu primim nici o intuiție despre reprezentări, voință etc., ci numai despre spațiu și determinările lui. Dar acest ceva nu este întins, nici impenetrabil, nici compus, căci toate aceste predicate privesc numai sensibilitatea și intuiția ei, în măsura în care suntem afectați de astfel de obiecte (de altfel, necunoscute nouă). Aceste expresii nu ne fac însă să cunoaștem ce fel de obiect este, ci numai că lui ca atare, considerat în sine ca fiind fără relație cu simțurile externe, nu-i pot fi atribuite aceste predicate ale fenomenelor externe. Numai că predicatele simțului intern, reprezentări și idei, nu-i sunt contradictorii. Prin urmare, chiar dacă se admite simplicitatea naturii lui, sufletul omenesc nu este, cu

avantajelor, chiar și a iluziei gloriei postume, și omul se simte chemat lăuntric să se facă, prin conduita lui din această lume și renunțând la multe avantaje, demn de a fi cetățean al unei lumi mai bune despre care are Idee. Această puternică dovadă, care nu poate fi răsturnată niciodată, însoțită de cunoașterea mereu crescândă a finalității în tot ce vedem înaintea noastră și de o perspectivă a imensității creației, prin urmare însoțită și de conștiința unei anumite nelimitări în extinderea posibilă a cunoștințelor noastre, împreună cu un impuls corespunzător cunoașterii, rămâne încă în picioare, chiar dacă ar trebui să renunțăm de a sesiza durata necesară a existenței noastre din cunoașterea numai teoretică despre noi înșine.

CONCLUZIA SOLUȚIONĂRII PARALOGISMULUI PSIHOLOGIC

Aparența dialectică în psihologia rațională se întemeiază pe confuzia unei Idei a rațiunii (a unei inteligențe pure) cu conceptul indeterminat în toate privințele despre o ființă gânditoare în genere. Eu mă gândesc pe mine însumi în vederea unei experiențe posibile și mai fac și abstracție de orice experiență reală și conchid de aici că pot fi

---

privire la substratul lui, suficient de deosebit de materie, dacă o considerăm numai ca fenomen (așa cum trebuie să facem).

Dacă materia ar fi un lucru în sine, atunci în calitate de existență compusă ea s-ar deosebi cu totul de suflet ca existență simplă. Dar ea nu este decât fenomen extern, al cărui substrat nu poate fi cunoscut prin nici un fel de predicate; prin urmare, eu pot admite că substratul în sine este simplu, deși prin modul în care afectează simțurile noastre el produce în noi intuiția de întins și prin urmare de compus și că deci substanța, care, privită prin simțul nostru extern, are întindere implică în sine idei, care pot fi reprezentate cu conștiința prin propriul lor simț intern. În felul acesta, același lucru care într-o privință s-ar numi corporal, ar fi totodată în altă privință o ființă gânditoare, ale cărei idei, ce e drept, noi nu le

conștient de existența mea chiar și în afara experienței și a condițiilor ei empirice. Prin urmare, eu confund *abstracția* posibilă de existența mea empiric determinată cu presupusa conștiință a unei existențe posibile a eului meu gânditor *izolat* și cred că *cunosc* substanțialul din mine ca fiind subiectul transeendental, neavând în gândire decât unitatea conștiinței, care se află la baza oricărui act de determinare considerat ca simplă formă a cunoașterii.

Problema de a explica comunitatea dintre suflet și corp nu aparține de fapt acestei psihologii despre care este vorba aici, căci ea are intenția să dovedească personalitatea sufletului chiar și în afara acestei comunități (după moarte) și este deci *transcendentă* în înțelesul propriu al cuvântului, deși se ocupă cu un obiect al experienței, dar numai întrucât el încetează de a fi un obiect al experienței. Dar și la aceasta se poate da, potrivit doctrinei noastre, un răspuns satisfăcător. Dificultatea care a dat naștere acestei probleme constă, după cum se știe, în presupusa eterogeneitate dintre obiectul simțului intern (sufletul) și obiectele simțurilor externe, deoarece primul implică numai timpul, pe când celelalte și spațiul drept condiție formală a intuiției lor. Dar dacă ne gândim că ambele specii de obiecte nu diferă între ele din punct de vedere intern, ci numai întrucât unul *apare* celuilalt ca exterior și că prin urmare ceea ce stă la baza fenomenului materiei ca lucru în sine poate că nu este chiar atât de eterogen, atunci dispare această dificultate și nu

---

putem intui, ci numai semnele lor în fenomen. Prin aceasta s-ar înlătura expresia că numai sufletele (ca specii particulare de substanțe) gândesc; ar fi mai bine să se spună, cum se obișnuiește, că oamenii gândesc, cu alte cuvinte că același lucru care, ca fenomen extern, este întins, interior (în sine) este un subiect, care nu este compus, ci simplu, și care gândește.

Dar fără a îngădui astfel de ipoteze, se poate observa în general că dacă prin suflet înțeleg o ființă gânditoare în sine, însăși întrebarea dacă sufletul este sau nu de aceeași natură cu materia (care nu este un lucru în sine, ci numai o specie de reprezentări în noi) este greșit pusă; căci se înțelege de la sine că un lucru în sine are altă natură decât determinările care-i constituie numai starea.

Dacă însă comparăm eul gânditor nu cu materia, ci cu inteligibilul care se află la baza fenomenului extern pe care îl numim materie, atunci,

mai rămâne alta decât aceea de a ști cum este posibilă în genere o comunitate între substanțe; dar soluția acestei probleme se află cu totul în afara câmpului psihologiei și, așa cum va aprecia lesne cititorul, după cele spuse în Analitică despre forțe constitutive și facultăți, se află fără nici o îndoială în afara câmpului oricărei cunoașteri omenești.

NOTĂ GENERALĂ PRIVIND TRECEREA DE LA PSIHOLOGIA RAȚIONALĂ LA COSMOLOGIE

Judecata: eu gândesc sau: eu exist gândind este o judecată empirică. Dar o astfel de judecată are la bază intuiție empirică, prin urmare și obiectul gândit ca fenomen; și astfel, pare că, potrivit teoriei noastre, sufletul ar fi transformat cu totul, chiar în gândire, în fenomen și în felul acesta însăși conștiința noastră, ca simplă aparență, ar trebui să se reducă în realitate la nimic.

Gândirea, luată în sine, este numai funcția logică, prin urmare spontaneitate a legării diversului unei intuiții numai posibile și nu prezintă în nici un caz subiectul conștiinței ca fenomen, numai fiindcă ea nu ia în considerare modul intuirii, dacă este sensibilă sau intelectuală. Prin aceasta eu nu mă reprezint mie însumi nici așa cum sunt, nici așa cum îmi apar, ci mă gândesc pe mine numai ca pe un obiect oarecare, de

---

dat fiind că despre inteligibil nu știm nimic, noi nu putem nici spune că sufletul se distinge intrinsec de el prin ceva.

Prin urmare, conștiința simplă nu este o cunoaștere a naturii simple a subiectului nostru, întrucât prin ea subiectul trebuie să fie deosebit de materie ca de o existență compusă.

Dar dacă în singurul caz în care acest concept este utilizabil, adică în compararea eului meu cu obiectele experienței externe, nu este apt spre a determina caracterul propriu și distinctiv al naturii lui, oricât am pretinde că știm că *eul* gânditor, sufletul (o denumire pentru obiectul transcendental al simțului intern), este simplu, totuși această expresie nu are nici o întrebuințare care să poată fi extinsă la obiecte reale și de aceea nu poate lărgi câtuși de puțin cunoașterea noastră.

al cărui mod de intuire fac abstracție. Dacă mă reprezint aici ca *subiect* al ideilor sau și ca *principiu* al gândirii, aceste moduri de reprezentare nu înseamnă categoriile substanței sau cauzei, căci acestea sunt acele funcții ale gândirii (actului judecății), aplicate deja la intuiția noastră sensibilă, care fără îndoială ar fi necesare, dacă aș vrea să mă *cunosc* pe mine. Dar eu vreau să fiu conștient de mine numai ca gândind; las la o parte modul cum este dat în intuiție propriul meu eu; și atunci el ar putea fi pentru mine care gândesc, dar nu întrucât gândesc, numai fenomen; în conștiința pe care o am despre mine în simpla gândire eu sunt *ființa însăși*, dar despre care, desigur, încă nimic nu-mi este dat prin aceasta pentru gândire.

Dar judecata: eu gândesc, în măsura în care spune numai atât: *eu exist gândind*, nu este simplă funcție logică, ci determină subiectul (care însă este totodată obiect) cu privire la existență și nu poate avea loc fără simțul intern, a cărui intuiție oferă totdeauna obiectul nu ca lucru în sine, ci numai ca fenomen. În această judecată nu mai este deci simplă spontaneitate a gândirii, ci și receptivitate a intuiției, adică gândirea despre mine însumi, aplicată la intuiția empirică a aceluiași subiect. În aceasta din urmă eul gânditor ar trebui să-și caute condițiile folosirii funcțiilor lui logice în categoriile substanței, cauzei etc., nu numai pentru a se desemna pe sine ca obiect doar prin eu, ci și pentru a determina modul existenței lui, adică pentru a se cunoaște pe sine ca *noumenon*:

Astfel, întreaga psihologie rațională cade o dată cu principalul ei punct de sprijin și nu putem spera nici aici, nici altundeva, să extindem cunoștințele noastre prin simple concepte (cu atât mai puțin încă prin simpla formă subiectivă a tuturor conceptelor noastre, conștiința) fără relație cu experiența posibilă, deoarece însuși conceptul fundamental al unei *naturi simple* este astfel, încât el nu poate fi întâlnit nicăieri în experiență și prin urmare nu există nici o cale pentru a ajunge la el, ca la un concept obiectiv valabil.

3. PARALOGISMUL PERSONALITĂȚII

Ceea ce este conștient de identitatea numerică a eului său în diferite timpuri este, în această calitate, *o persoană*.

ceea ce e însă imposibil, deoarece intuiția empirică internă este sensibilă și nu oferă nimic altceva decât date ale fenomenului, care nu procură nimic obiectului *conștiinței pure* pentru cunoașterea existenței lui separate, ci poate servi numai ca sprijin experienței.

Presupuneți însă că s-ar găsi mai târziu nu în experiență, ci în anumite legi ale folosirii rațiunii pure care privesc existența noastră și care există *a priori* (și nu sunt reguli pur logice), prilejul de a ne presupune pe noi complet *a priori* cu privire la propria noastră *existență* ca *legislatori* și determinând această existență însăși, atunci s-ar descoperi prin aceasta o spontaneitate, prin care realitatea noastră ar fi determinabilă, fără a avea nevoie pentru aceasta de condițiile intuiției empirice; și atunci ne-am da seama că în conștiința existenței noastre e conținut *a priori* ceva ce poate servi totuși pentru a determina existența noastră, care nu este complet determinabilă decât sensibil, cu privire la o anumită facultate internă, în raport cu o lume inteligibilă (desigur numai gândită).

Dar acest lucru n-ar face să progreseze cu nimic toate experimentele în psihologia rațională. Căci prin acea facultate admirabilă, pe care abia conștiința legii morale mi-o revelează, eu aș avea în adevăr un principiu al determinării existenței mele, care este pur intelectual, dar prin ce predicate? Nu prin altele decât prin acelea care trebuie să-mi fie date în intuiția sensibilă; și astfel eu aș ajunge iarăși acolo unde eram în

---

Dar sufletul este etc.
Deci, el este o persoană.

Critica celui de-al treilea paralogism
al psihologiei transcendentale

Dacă vreau să cunosc prin experiență identitatea numerică a unui obiect extern, îmi voi îndrepta atenția asupra a ceea ce e permanent în acest fenomen, la care, în calitate de subiect, se raportează tot restul ca determinări, și voi remarca identitatea acestui subiect în timpul în care tot restul se schimbă. Dar eu sunt un obiect al simțului intern și orice timp este numai forma simțului intern. Prin urmare, eu raportez fiecare dintre determinările mele succesive și pe toate împreună la eul numeric-identic

psihologia rațională, anume la nevoia de a avea intuiții sensibile, pentru a procura o semnificare conceptelor mele intelectuale de substanță, cauză etc., fără care nu pot avea cunoaștere despre mine; acele intuiții însă nu mă pot ajuta niciodată să depășesc câmpul experienței. Totuși, cu privire la folosirea practică, care totdeauna este îndreptată spre obiecte ale experienței, eu aș fi autorizat să aplic aceste concepte la libertate și la subiectul ei, potrivit sensului analogic din folosirea teoretică: nu înțeleg prin aceasta decât funcțiile logice ale subiectului și predicatului, ale principiului și consecinței, conform cărora acțiunile sau efectele sunt determinate potrivit acestor legi, astfel încât aceste acțiuni și aceste efecte pot fi explicate oricând, ca și legile naturii, potrivit categoriilor de substanță și de cauză, deși ele izvorăsc dintr-un cu totul alt principiu. Acest lucru trebuia spus, pentru a preîntâmpina confuzia la care este ușor expusă doctrina noastră despre intuiția de noi înșine ca fenomen. În cele ce urmează vom avea ocazia să folosim aceste noțiuni.

în orice timp, adică în forma intuiției interne despre mine însumi. Sub acest raport, personalitatea sufletului nici măcar n-ar trebui considerată ca fiind dedusă, ci ca o judecată absolut identică a conștiinței de sine în timp; aceasta este și cauza pentru care ea este valabilă *a priori*. Căci ea nu spune în realitate nimic altceva decât că în tot timpul în care sunt conștient de mine însumi sunt conștient de acest timp ca aparținând unității eului meu; și este tot una dacă spun: acest timp întreg există în mine ca unitate individuală sau: eu mă aflu în tot acest timp cu o identitate numerică.

Identitatea persoanei se găsește deci inevitabil în propria mea conștiință. Dacă însă mă privesc pe mine din punctul de vedere al altuia (ca obiect al intuiției lui externe), atunci acest observator extern mă examinează *pe mine* în primul rând *în timp*, căci în apercepție *timpul* nu

este propriu-zis reprezentat decât *în mine*. Chiar dacă am admite eul care însoțește în conștiința *mea* toate reprezentările în tot timpul, și anume cu totală identitate, totuși el nu va deduce din el și permanența obiectivă a eului meu. Căci, cum atunci timpul în care observatorul mă plasează pe mine nu este acela care se găsește în propria mea sensibilitate, ci în aceea a lui, identitatea, care este legată necesar cu conștiința mea, nu este în același timp legată cu a lui, adică cu intuiția externă a subiectului meu.

Identitatea conștiinței de mine însumi în diferite timpuri nu este deci decât o condiție formală a ideilor mele și a conexiunii lor, dar ea nu dovedește nicidecum identitatea numerică a subiectului meu, în care, în ciuda identității logice a eului, poate să fi survenit o asemenea schimbare, care să nu permită să-i menținem identitatea, deși permite încă să-l numim tot eu, și care, în oricare altă stare, chiar într-o totală transformare a subiectului, ar putea totuși păstra mereu ideea subiectului precedent și astfel să o transmită și celui următor*.

Deși judecata unor școli antice că totul este *curgător* și nimic în lume nu e *permanent* și nu durează nu rămâne în vigoare, îndată ce se admit substanțe, totuși ea nu este respinsă de unitatea conștiinței de sine. Căci noi înșine nu putem judeca, prin conștiința noastră, dacă suntem sau nu permanenți ca suflet, fiindcă noi considerăm ca ținând de eul nostru identic numai acele elemente de care suntem conștienți și că astfel, negreșit, trebuie în mod necesar să judecăm că suntem aceiași în tot timpul în care suntem conștienți de noi. Dar din punctul de vedere al unui străin, noi nu putem declara acest lucru ca valabil, căci, întrucât nu

* O bilă elastică, care se izbește de una similară în linie dreaptă, transmite acesteia întreaga ei mișcare și prin urmare întreaga ei stare (dacă nu considerăm decât pozițiile în spațiu). Admiteți, în analogie cu astfel de corpuri, substanțe care transmit una alteia reprezentări, împreună cu conștiința care le însoțește: se va putea concepe astfel o întreagă serie de substanțe, dintre care prima ar comunica celei de-a doua starea ei împreună cu conștiința despre această stare, aceasta ar comunica celei de-a treia propria ei stare plus starea substanței precedente, iar cea de-a treia ar comunica, la rândul ei, stările tuturor celor precedente, împreună cu propria ei stare și conștiința acestor stări. Ultima substanță ar fi deci conștientă de toate stările substanțelor care s-ar fi schimbat înaintea ei, ca și când ar fi fost ale ei proprii, fiindcă acele stări ar fi trecut în ea împreună cu conștiința lor, și cu toate acestea ea nu va fi fost una și aceeași persoană în toate aceste stări.

întâlnim în suflet nici un fenomen permanent, în afară de reprezentarea eu, care le însoțește și le leagă pe toate, nu putem ști niciodată dacă nu cumva acest eu (o simplă idee) curge ca și celelalte idei, care sunt înlănțuite între ele prin acesta.

Dar demn de notat este că personalitatea și supoziția ei, permanența, prin urmare substanțialitatea sufletului, *abia acum* trebuie dovedită. Căci, dacă am putea-o presupune, n-ar rezulta din ea, este adevărat, continuitatea conștiinței, totuși ar reieși posibilitatea unei conștiințe continue într-un subiect durabil, ceea ce este destul pentru personalitate, care nu încetează imediat de a exista prin faptul că acțiunea ei este întreruptă câtva timp. Dar această permanență nu ne este prin nimic dată înaintea identității numerice a eului nostru, pe care o deducem din apercepția identică, ci abia de aici este conchisă (și abia acesteia ar trebui să-i urmeze conceptul de substanță, care nu este utilizabil decât empiric, dacă lucrurile ar merge așa cum se cuvine). Dar fiindcă această identitate a persoanei nu decurge nicidecum din identitatea eului în conștiința oricărui timp, în care mă cunosc pe mine, substanțialitatea sufletului n-a putut fi întemeiată mai sus pe ea.

Totuși, ca și conceptul substanței și al simplului, poate rămâne în picioare și conceptul personalității (în măsura în care este numai transcendental, adică este unitate a subiectului, care de altfel nouă ne este necunoscut, dar în ale cărui determinări este o legătură completă prin apercepție), și astfel acest concept este necesar și suficient, și pentru folosirea practică; dar cu el nu ne putem mândri ca de o lărgire a cunoașterii noastre de noi înșine prin rațiune pură, care ne dă iluzia unei continuități neîntrerupte a subiectului, din simplul concept al eului identic, fiindcă acest concept de substanță se învârte mereu în jurul lui însuși și nu ne face să progresăm în nici o problemă care este interesată în cunoașterea sintetică. Ce fel de lucru în sine (obiect transcendental) este materia ne este complet necunoscut; totuși, permanența ei ca fenomen poate fi observată, fiindcă ea este reprezentată ca ceva extern. Dar fiindcă atunci când vreau să observ simplul eu în schimbarea tuturor reprezentărilor nu am alt corelat al comparațiilor mele decât tot pe mine însumi, cu condițiile generale ale conștiinței mele, nu pot da decât răspunsuri tautologice la toate întrebările, pentru că substitui proprietăților

care îmi revin mie însumi ca obiect conceptul meu și unitatea lui și presupun ceea ce se cerea să se știe.

4. PARALOGISMUL IDEALITĂȚII
(al raportului extern)

Acel ceva, a cărui existență poate fi dedusă numai ca o cauză a unor percepții date, nu are decât o existență îndoielnică.

Dar toate fenomenele externe sunt de așa natură, încât existența lor nu poate fi percepută nemijlocit, ci poate fi numai conchisă ca o cauză a percepțiilor date.

Deci, existența tuturor obiectelor simțurilor externe este îndoielnică. Eu numesc această incertitudine idealitatea fenomenelor externe, iar teoria acestei idealități se numește *idealism*, în comparație cu care afirmarea unei certitudini posibile a obiectelor simțurilor externe se numește *dualism*.

Critica celui de-al patrulea paralogism al psihologiei transcendentale

Mai întâi să supunem examinării premisele. Putem afirma cu bună dreptate că numai ceea ce există în noi poate fi perceput nemijlocit și că numai propria mea existență poate fi obiectul unei simple percepții. Deci existența unui obiect real dinafara mea (dacă luăm acest cuvânt în sens intelectual) nu este niciodată dată direct în percepție, ci poate fi numai adăugată prin gândire la aceasta și, prin urmare, dedusă drept cauză externă a percepției, care este o modificare a simțului intern. De aceea și D e s c a r t e s a limitat, cu bună dreptate, orice percepție în sensul cel mai strict la judecata: eu (ca ființă gânditoare) sunt. Este clar că, deoarece externul nu este în mine, nu-l pot găsi în apercepția mea, prin urmare nici într-o percepție, care nu este propriu-zis decât determinarea apercepției.

Eu, deci, nu pot percepe propriu-zis lucruri externe, ci nu pot decât deduce existența lor din percepția mea internă, eonsiderând această percepție ca un efect, a cărui cauză imediată este ceva extern. Dar

raționamentul care conchide de la un efect dat o cauză anumită este totdeauna nesigur, fiindcă efectul poate să rezulte din mai multe cauze. Prin urmare, în relația dintre percepție și cauza ei este totdeauna îndoielnic dacă aceasta este internă sau externă, dacă deci așa-numitele percepții externe nu sunt decât un simplu joc al simțului nostru intern sau dacă se raportează la obiecte externe reale ca la cauza lor. Cel puțin existența acestor obiecte nu este decât conchisă și e supusă riscului tuturor concluziilor, pe când, dimpotrivă, obiectul simțului intern (eu însumi cu toate reprezentările mele) este perceput nemijlocit, iar existența lui nu suferă nici o îndoială.

Prin *idealist* nu trebuie să înțelegem pe cel care neagă existența obiectelor externe ale simțurilor, ci numai pe acela care nu admite că ea este cunoscută prin percepție nemijlocită, iar de aici deduce că noi nu putem fi niciodată deplin siguri de realitatea obiectelor prin nici o experiență posibilă.

Dar înainte de a prezenta paralogismul nostru sub aspectul aparenței lui înșelătoare, trebuie să remarc mai întâi că trebuie în mod necesar să distingem două feluri de idealism: idealismul transcendental și idealismul empiric. Prin *idealism transcendental* al tuturor fenomenelor eu înțeleg însă doctrina potrivit căreia considerăm toate fenomenele ca simple reprezentări și nu ca lucruri în sine și după care timpul și spațiul nu sunt decât forme sensibile ale intuiției noastre, iar nu determinări date prin ele însele sau condiții ale obiectelor considerate ca lucruri în sine. Acestui idealism i se opune un *realism transcendental*, care consideră timpul și spațiul ca ceva dat în sine (independent de sensibilitatea noastră). Realistul transcendental își reprezintă deci fenomenele externe (dacă li se admite realitatea) ca lucruri în sine, care există independent de noi și de sensibilitatea noastră, care deci, chiar și după conceptele pure ale intelectului, ar fi în afara noastră. Acest realist transcendental este propriu-zis acela care, apoi, joacă rolul idealistului empiric și care, după ce a presupus în mod fals că obiectele simțurilor, pentru a fi externe, ar trebui să aibă și existența lor în sine, independent de simțuri, și din acest punct de vedere găsește că toate reprezentările noastre sunt insuficiente pentru a face certă realitatea lor.

Idealistul transcendental, dimpotrivă, poate fi un realist empiric, prin urmare, așa cum este el numit, un *dualist*, adică poate admite existența materiei fără a ieși din simpla conștiință de sine și fără a admite ceva mai mult decât certitudinea reprezentărilor în mine, prin urmare decât *cogito, ergo sum*. Căci din moment ce el nu consideră această materie, ba chiar și posibilitatea ei internă decât ca fenomen care, separat de sensibilitatea noastră, nu este nimic, ea nu este pentru el decât un fel de reprezentări (intuiție), care sunt numite externe, nu fiindcă s-ar raporta la obiecte *externe în sine*, ci fiindcă raportează percepțiile la spațiu, în care fiecare lucru este în afara celorlalte, pe când spațiul însuși este în noi.

Noi ne-am declarat încă de la început pentru acest idealism transcendental. Astfel, cu teoria noastră dispare orice dificultate de a accepta existența materiei prin mărturia simplei conștiințe de sine și de a o declara prin aceasta ca dovedită, întocmai ca și existența mea însumi ca ființă gânditoare. Căci eu sunt totuși conștient de reprezentările mele; deci acestea există, precum și eu însumi, care am aceste reprezentări. Dar obiectele externe (corpurile) nu sunt decât fenomene, prin urmare nimic altceva decât un mod al reprezentărilor mele, ale căror obiecte nu sunt ceva decât prin aceste reprezentări, iar separate de ele nu sunt nimic. Există deci atât lucrurile externe, după cum exist și eu, și anume ambele pe mărturia nemijlocită a propriei mele conștiințe de sine, cu singura deosebire că reprezentarea eului meu ca subiect gânditor se raportează numai la simțul intern, pe când reprezentările care desemnează existența întinsă se raportează și la simțul extern. Eu am tot atât de puțin nevoie să fac deducții cu privire la realitatea obiectelor externe ca și cu privire la realitatea obiectului simțului meu intern (a ideilor mele); căci ambele nu sunt altceva decât reprezentări, a căror percepție nemijlocită (conștiință) este totodată o dovadă suficientă a realității lor.

Astfel, idealistul transcendental este un realist empiric și recunoaște materiei, ca fenomen, o realitate care nu are nevoie să fie dedusă, ci este percepută nemijlocit. Dimpotrivă, realismul transcendental ajunge în mod necesar în încurcătură și se vede constrâns să facă loc idealismului empiric, deoarece el consideră obiectele simțurilor externe ca ceva distinct de simțurile însele și simplele fenomene drept existențe

independente, care se află în afara noastră; cu toate că, fără îndoială, oricât de bună ar fi conștiința reprezentării noastre despre aceste lucruri, nici pe departe nu este sigur că atunci când există reprezentarea există și obiectul care îi corespunde; pe când, dimpotrivă, în sistemul nostru, aceste lucruri externe, adică materia cu toate formele și schimbările ei, nu sunt altceva decât simple fenomene, adică reprezentări în noi, de a căror realitate suntem nemijlocit conștienți.

Dar fiindcă, după câte știu, toți psihologii care aderă la idealismul empiric sunt realiști transcendentali, ei au procedat, desigur, absolut consecvent când au atribuit mare importanță idealismului empiric, ca uneia dintre problemele din care cu greu se poate descurca rațiunea omenească. Căci de fapt, dacă considerăm fenomenele externe ca reprezentări, care sunt determinate în noi de obiectele lor ca lucruri în sine aflate în afara noastră, nu se întrevede cum am putea cunoaște această existență a lor altfel decât prin deducția de la efect la cauză, rămânând totdeauna îndoielnic dacă aceasta din urmă este în noi sau în afara noastră. Se poate admite că, ce-i drept, cauza intuițiilor noastre externe este ceva care, în sens transcendental, poate fi în afara noastră; dar nu acesta este obiectul pe care îl înțelegem noi prin reprezentările materiei și ale lucrurilor corporale; căci acestea nu sunt decât fenomene, adică simple moduri de reprezentare care se găsesc totdeauna numai în noi și a căror realitate se bazează pe conștiința nemijlocită, la fel ca și conștiința propriilor mele idei. Obiectul transcendental este egal de necunoscut atât cu privire la intuiția internă cât și cu privire la cea externă. Dar nici nu este vorba despre el, ci despre obiectul empiric, care se numește obiect *extern* când este reprezentat în spațiu și obiect *intern* când este reprezentat într-un *raport de timp*; dar spațiul și timpul nu se găsesc decât *în noi*.

Dar fiindcă expresia: *în afara noastră* implică un echivoc inevitabil, dat fiind că ea înseamnă când ceva care există *ca lucru în sine* deosebit de noi, când ceva care aparține numai *fenomenului* extern, pentru a pune în afara incertitudinii acest concept în ultima semnificație, aceasta fiind de fapt cea în care este luată problema psihologică privind realitatea intuiției noastre externe, vom deosebi obiectele *empiric externe* de cele

care pot fi numite astfel în sens transcendental, prin aceea că le vom numi de-a dreptul lucruri *care se găsesc în spațiu.*

Spațiul și timpul sunt, fără îndoială, reprezentări *a priori* care se găsesc în noi ca forme ale intuiției sensibile încă înainte ca un obiect real să fi determinat, prin senzație, simțul nostru spre a-l reprezenta sub aceste raporturi sensibile. Dar acest ceva material sau real, acest ceva care trebuie intuit în spațiu, presupune în mod necesar percepție și, independent de această percepție care indică realitatea unui ceva în spațiu, nu poate fi născocit sau produs de nici o imaginație. Senzația este deci ceea ce desemnează o realitate în spațiu și în timp, după cum este raportată la o specie sau alta de intuiție sensibilă. O dată ce senzația este dată (care, dacă este aplicată la un obiect în genere, fără a-l determina, se numește percepție), prin diversitatea ei pot fi plăsmuite în imaginație unele obiecte care, în afara imaginației, nu au un loc empiric în spațiu sau în timp. Acest lucru este indubitabil cert: fie că e vorba de senzațiile de plăcere și de durere sau chiar și de cele ale simțurilor externe, cum ar fi culorile, căldura etc., percepția este aceea prin care trebuie dată mai întâi materia, pentru a gândi obiecte ale intuiției sensibile. Această percepție reprezintă deci (pentru a rămâne de data aceasta numai la intuițiile externe) ceva real în spațiu. Căci, mai întâi, percepția este reprezentarea unei realități, după cum spațiul este reprezentarea unei simple posibilități a coexistenței. În al doilea rând, această realitate este reprezentată de către simțul extern, adică în spațiu. În al treilea rând, însuși spațiul nu este altceva decât simplă reprezentare; prin urmare, în el nu poate fi valabil ca real decât ceea ce este reprezentat* în el, și invers, ceea ce este dat în el, adică reprezentat prin percepție, este și real în el; căci dacă n-ar fi real în el, adică dat nemijlocit prin intuiție empirică, n-ar putea fi nici născocit, fiindcă realul intuițiilor nu poate fi imaginat *a priori.*

* Trebuie să reținem această judecată paradoxală, dar exactă: în spațiu nu există decât ceea ce este reprezentat în el. Căci spațiul însuși nu este nimic altceva decât reprezentare, și în spațiu nu există absolut nimic decât în măsura în care este realmente reprezentat în el. O judecată care, desigur, trebuie să sune ciudat: un lucru nu poate exista decât în reprezentarea despre el, judecată care însă pierde aici caracterul ei ciudat, deoarece lucrurile cu care avem de-a face nu sunt lucruri în sine, ci numai fenomene, adică reprezentări.

Orice percepție externă dovedește deci nemijlocit ceva real în spațiu sau este mai curând realul însuși, și în acest sens realismul empiric este deci în afara îndoielii, adică intuițiilor noastre le corespunde ceva real în spațiu. Fără îndoială, spațiul însuși, cu toate fenomenele lui ca reprezentări, nu este decât în mine, dar în acest spațiu, realul sau materia tuturor obiectelor intuiției externe este totuși dat real și independent de orice ficțiune, și este și imposibil ca *în acest spațiu* să fie dat ceva *în afara noastră* (în sens transcendental), fiindcă spațiul însuși nu este nimic în afara sensibilității noastre. Nici cel mai riguros idealist nu poate cere deci să dovedim că percepției noastre îi corespunde obiectul în afara noastră (în sensul strict al cuvântului). Căci dacă ar exista astfel de obiecte, ele n-ar putea fi reprezentate și intuite ca fiind în afara noastră, fiindcă aceasta presupune spațiul, iar realitatea în spațiu, ca simplă reprezentare, nu este altceva decât percepția însăși. Realul fenomenelor externe nu este deci real decât în percepție și nu poate fi real în nici un alt mod.

Cunoașterea obiectelor din percepții poate fi produsă fie printr-un simplu joc al imaginației, fie, de asemenea, prin intermediul experienței. Și atunci pot rezulta, desigur, reprezentări înșelătoare, cărora nu le corespund obiectele și unde amăgirea se datorează când unei iluzii a imaginației (în vis), când unui viciu al judecății (în așa-numita înșelare a simțurilor). Pentru a ne sustrage aici falsei aparențe, procedăm după regula: *ceea ce se acordă cu o percepție după legi empirice este real*. Dar această înșelare, cât și apărarea împotriva ei, privește atât idealismul, cât și dualismul, fiindcă aici nu este vorba decât de forma experienței. Pentru a respinge idealismul empiric ca o falsă incertitudine cu privire la realitatea obiectivă a percepțiilor noastre externe este suficient ca percepția externă să dovedească nemijlocit o realitate în spațiu, care spațiu, deși în sine nu este decât forma reprezentărilor, are totuși realitate obiectivă cu privire la toate fenomenele externe (care nici nu sunt altceva decât simple reprezentări); tot așa este suficient ca, fără percepție, ficțiunea însăși și visul să nu fie posibile, deci, ca simțurile noastre externe, potrivit datelor din care poate rezulta experiența, să aibă în spațiu obiectele lor reale corespunzătoare.

Idealismul dogmatic ar fi acela care *neagă* existența materiei, iar *idealistul sceptic* acela care o *pune la îndoială*, fiindcă o consideră indemonstrabilă. Cel dintâi poate fi idealist numai fiindcă crede că găsește contradicții în posibilitatea unei materii în genere; acum nu avem încă de-a face cu el. Secțiunea următoare, despre raționamentele dialectice, care prezintă rațiunea în conflictul ei intern cu privire la conceptele despre posibilitatea a ceea ce aparține nexului experienței, va înlătura și această dificultate. Dar idealistul sceptic, care atacă numai principiul afirmației noastre și care declară ca insuficientă încercarea noastră de a ne convinge despre existența materiei, pe care noi credem că o întemeiem pe percepția nemijlocită, este un binefăcător al rațiunii omenești, în măsura în care el ne constrânge să deschidem bine ochii, chiar la cel mai mic pas al experienței comune, și să nu acceptăm imediat în posesiunea noastră ca pe un lucru bine dobândit ceea ce nu am obținut poate decât pe ascuns și ilicit. Folosul pe care îl aduc aici obiecțiile idealiste este acum evident. Ele ne constrâng, dacă nu vrem să ne încurcăm în afirmațiile noastre cele mai comune, să considerăm toate percepțiile, fie că se numesc interne, sau externe, numai ca o conștiință a ceea ce aparține sensibilității noastre, iar obiectele externe ale acestor percepții nu ca lucruri în sine, ci numai ca reprezentări, de care putem deveni conștienți în mod nemijlocit, ca de orice altă reprezentare, dar care se numesc externe, fiindcă aparțin acelui simț pe care noi îl numim simț extern, a cărui intuiție este spațiul, care însă el însuși nu e altceva decât un mod intern de reprezentare, în care anumite percepții se leagă între ele.

Dacă acordăm obiectelor externe valoare de lucruri în sine, atunci este absolut imposibil de conceput cum am putea ajunge la cunoașterea realității lor dinafara noastră, căci noi ne sprijinim numai pe reprezentarea care este în noi. Căci nu putem doar simți în afara noastră, ci numai în noi înșine, și de aceea întreaga conștiință de sine nu oferă decât numai propriile noastre determinări. Idealismul sceptic ne constrânge deci să recurgem la singurul refugiu care ne mai rămâne, anume la idealitatea tuturor fenomenelor, pe care am expus-o în Estetica transcendentală, independent de aceste consecințe, pe care atunci nu puteam să le prevedem. La întrebarea dacă, în consecință, dualismul are loc numai în psihologie, răspunsul este: negreșit! dar numai în sens

empiric, adică în conexiunea experienței materia este în adevăr dată simțului extern ca substanță în fenomen, după cum eul gânditor este dat simțului intern de asemenea ca substanță în fenomen; și, de o parte și de alta, fenomenele trebuie să fie legate între ele după regulile pe care această categorie le introduce în conexiunea percepțiilor noastre, atât externe, cât și interne, pentru a face din ea o experiență. Dar dacă am vrea să lărgim conceptul de dualism, cum se întâmplă de obicei, și să-l luăm în sens transcendental, atunci nici acest concept, nici *pneumatismul* opus lui, pe de o parte, nici *materialismul*, pe de altă parte, n-ar avea nici cel mai slab temei, deoarece în acest caz s-ar greși determinarea conceptelor lui și s-ar considera diferența modului de reprezentare a obiectelor, care ne rămân necunoscute în ceea ce sunt ele în sine, drept o diferență a acestor lucruri însele. Eul, reprezentat de simțul intern în timp, și obiectele în spațiu în afara mea sunt, ce-i drept, fenomene specific complet distincte, dar prin aceasta ele nu sunt gândite ca lucruri diferite. *Obiectul transcendental*, care se află la baza fenomenelor externe, ca și acela care stă la baza intuiției interne, nu este nici materie, nici o ființă gânditoare în sine, ci un principiu al fenomenelor necunoscut nouă, care ne procură conceptul empiric atât al primei specii, cât și al celei de-a doua.

Dacă deci, cum ne constrânge în mod evident Critica de față, rămânem credincioși regulii stabilite mai sus de a nu împinge întrebările noastre mai departe, decât atât cât experiența posibilă ne poate pune la dispoziție obiectul ei, atunci nici nu ne va trece prin minte să întreprindem cercetări despre obiectele simțurilor noastre cu privire la ceea ce pot fi ele în sine, adică fără nici o raportare la simțuri. Dar dacă psihologul ia fenomenele drept lucruri în sine, el poate să accepte în doctrina lui fie, ca materialist, numai materia, fie, ca spiritualist, numai ființele gânditoare (anume potrivit formei simțului nostru intern), fie, ca dualist, pe amândouă ca lucruri existente în sine, el este mereu ținut de o înțelegere greșită să raționeze subtil asupra modului cum poate să existe în sine ceea ce totuși nu este un lucru în sine, ci numai fenomenul unui lucru în genere.

Reflecție asupra ansamblului psihologiei pure în urma acestor paralogisme

Comparând *psihologia* ca fiziologie a simțului intern cu *somatologia* ca fiziologie a obiectelor simțurilor externe, găsim totuși, în afara faptului că în ambele științe multe lucruri pot fi cunoscute empiric, această diferență remarcabilă că în cea de-a doua știință multe pot fi totuși cunoscute *a priori* din simplul concept despre o existență întinsă și impenetrabilă, pe când în prima nimic nu poate fi cunoscut sintetic *a priori* din conceptul unei ființe gânditoare. Iată din ce cauză: deși amândouă sunt fenomene, totuși fenomenul care se prezintă înaintea simțului extern are ceva fix și permanent, care oferă un substrat ce se află la baza determinărilor schimbătoare și prin urmare un concept sintetic, anume acela de spațiu sau de fenomen în spațiu, pe când timpul, care este singura formă a intuiției noastre interne, nu are nimic fix și în consecință nu ne face să cunoaștem decât schimbarea determinărilor, iar nu obiectul determinabil. Căci în ceea ce numim noi suflet totul este în curgere continuă și nu este nimic permanent, afară doar (dacă vrem cu orice preț) de eu, care nu este atât de simplu decât fiindcă această reprezentare nu are nici un conținut și prin urmare nimic divers, din care cauză ea și pare să reprezinte sau mai bine-zis să desemneze un obiect simplu. Acest *eu* ar trebui să fie o intuiție care, fiindcă ar fi presupusă în gândirea în genere (înaintea oricărei experiențe), ar oferi ca intuiție *a priori* judecăți sintetice, pentru a fi posibil să efectueze o cunoaștere rațională pură despre natura unei ființe gânditoare în genere. Dar acest eu este tot atât de puțin intuiție, cât și concept despre vreun obiect, ci este simpla formă a conștiinței care însoțește ambele specii de reprezentări, și prin aceasta le poate ridica la rangul de cunoștințe, în măsura în care în intuiție mai este dat și altceva, care oferă materie pentru o reprezentare despre un obiect. Întreaga psihologie rațională cade deci, ca o știință care depășește toate forțele rațiunii omenești, și nu ne rămâne altceva decât să studiem sufletul nostru călăuziți de experiență și să ne menținem în limitele problemelor care nu merg mai departe decât atât cât experiența internă posibilă le poate oferi conținutul ei.

Deși ea nu are nici un folos în ce privește extinderea cunoașterii, ci este compusă ca atare numai din paralogisme, totuși nu i se poate contesta un important folos negativ, chiar dacă nu are altă valoare decât ca un examen critic al raționamentelor noastre dialectice, și anume al rațiunii comune și naturale.

Pentru ce avem nevoie de o psihologie întemeiată numai pe principii pure ale rațiunii? Fără îndoială, în special în scopul de a asigura eul nostru gânditor împotriva pericolului materialismului. Dar acest lucru îl realizează conceptul rațional pe care l-am dat noi despre eul nostru gânditor. Căci, după acest concept, nici vorbă să mai rămână vreo teamă că, dacă se înlătură materia, ar fi suprimată implicit orice gândire și însăși existența ființelor gânditoare, ci dimpotrivă, este demonstrat clar că dacă înlătur subiectul gânditor trebuie să dispară întreaga lume corporală, ca nefiind altceva decât fenomen în sensibilitatea subiectului nostru și un mod de reprezentări ale acestui subiect.

Fără îndoială că prin aceasta nu cunosc mai bine proprietățile acestui eu gânditor și nici nu pot sesiza permanența lui, ba chiar nici independența existenței lui de un eventual substrat transcendental al fenomenelor externe, căci acesta din urmă îmi este tot atât de necunoscut ca și cel dintâi. Dar fiindcă este posibil ca eu să scot din altă parte decât din principii pur speculative rațiunea de a spera pentru natura mea gânditoare o existență independentă și care se menține de-a lungul tuturor schimbărilor posibile ale stării mele, s-a câștigat deja mult prin aceea că, mărturisind de bunăvoie propria-mi ignoranță, pot totuși să resping atacurile dogmatice ale unui adversar speculativ și să-i arăt că, pentru a contesta posibilitatea speranțelor mele, el nu poate ști niciodată despre natura subiectului meu mai mult decât știu eu, pentru a mă sprijini pe aceste speranțe.

Pe această aparență transcendentală a conceptelor noastre psihologice se întemeiază apoi încă trei probleme dialectice, care constituie adevăratul scop al psihologiei raționale și care nu pot fi rezolvate altfel decât prin cercetările de mai sus, anume: 1) despre posibilitatea comunității sufletului cu un corp organic, adică despre posibilitatea animalității și a stării sufletului în viața omului; 2) despre începutul acestei comunități, adică al sufletului în și înainte de nașterea omului;

3) despre sfârșitul acestei comunități, adică al sufletului în și după moartea omului (problema nemuririi).

Eu afirm însă că toate dificultățile, pe care unii cred că le găsesc în aceste probleme și pe care le folosesc ca obiecții dogmatice, căutând să dea impresia unei pătrunderi mai adânci în natura lucrurilor decât cea pe care o poate avea intelectul comun, se bazează pe o simplă iluzie, potrivit căreia se ipostaziază ceea ce nu există decât în gândire, și în această calitate i se dă accepția de obiect real în afara subiectului gânditor, anume se consideră întinderea, care nu este decât fenomen, ca o proprietate a lucrurilor externe care subzistă și fără sensibilitatea noastră, iar mișcarea ca un efect al lor, care are loc și ea în sine în mod real în afara simțurilor noastre. Căci materia, a cărei comunitate cu sufletul trezește dificultăți atât de mari, nu e altceva decât o simplă formă sau un anumit mod de reprezentare a unui obiect necunoscut, cu ajutorul acelei intuiții care se numește simț extern. Poate deci să existe ceva în afara noastră căruia îi corespunde acest fenomen pe care îl numim materie; dar în această calitate de fenomen, acest ceva nu este în afara noastră, ci nu este decât ca o idee în noi, deși această idee îl reprezintă, cu ajutorul simțului amintit, ca aflându-se în afara noastră. Materia nu înseamnă deci o specie de substanțe atât de complet diferite și eterogene de obiectul simțului intern (suflet), ci numai eterogeneitate a fenomenelor unor obiecte (care ne sunt necunoscute în sine), ale căror reprezentări noi le numim externe în comparație cu cele atribuite simțului intern, deși ele aparțin tot numai subiectului gânditor, ca și toate celelalte idei, atâta doar că ele au în sine acest caracter înșelător: că reprezentând obiecte în spațiu, ele par să se desprindă de suflet și să plutească în afara lui, cu toate că spațiul însuși, în care ele sunt intuite, nu e altceva decât o reprezentare, al cărei corelat de aceeași calitate nu poate fi întâlnit în afara sufletului. Acum nu se mai pune problema comunității sufletului cu alte substanțe cunoscute și eterogene dinafara noastră, ci numai a legării reprezentărilor simțului intern cu modificările sensibilității noastre externe și a modului cum pot fi acestea legate între ele după legi constante, astfel încât ele să se înlănțuie într-o experiență.

Atâta vreme cât legăm între ele fenomene interne și externe ca simple reprezentări în experiență, nu găsim nimic absurd și care ar face

stranie comunitatea celor două specii de simțuri. Dar de îndată ce ipostaziem fenomenele externe și nu le mai raportăm la subiectul nostru gânditor ca reprezentări, ci *și ca lucruri în sine care există în afara noastră în aceeași calitate în care există în noi* și la fel raportăm și efectele lor, care le arată ca fenomene în raport unele cu altele, atunci avem un caracter al cauzelor eficiente dinafara noastră care nu concordă cu efectele lor din noi, fiindcă el se raportează numai la simțurile externe, pe când efectele se raportează la simțul intern, simțuri care, deși reunite într-un subiect, sunt totuși complet eterogene. Astfel noi nu mai avem atunci alte efecte externe decât schimbări de loc și nici alte forțe decât numai tendințe care sfârșesc în raporturi în spațiu ca efecte ale lor. Dar în noi efectele sunt idei, în care nu are loc nici un fel de raport de loc, mișcare, figură sau determinare de spațiu în genere, și noi pierdem cu totul firul călăuzitor de la cauze la efectele lor, care ar trebui să se manifeste în simțul intern. Dar ar trebui să reflectăm că corpurile nu sunt obiecte în sine care sunt prezente, ci un simplu fenomen al cine știe cărui obiect necunoscut; că mișcarea nu este efectul acestei cauze necunoscute, ci numai fenomenul influenței ei asupra simțurilor noastre, că prin urmare ambele nu sunt ceva în afara noastră, ci numai reprezentări în noi, prin urmare că nu mișcarea materiei produce în noi reprezentări, ci că ea însăși (prin urmare și materia care se face astfel cognoscibilă) este simplă reprezentare; și, în sfârșit, că întreaga dificultate, pe care ne-am creat-o singuri, constă în a ști cum și datorită cărei cauze sunt legate între ele reprezentările sensibilității noastre, încât cele pe care le numim intuiții externe pot fi reprezentate, după legi empirice, ca obiecte în afara noastră; această problemă nu implică deloc pretinsa dificultate de a explica originea reprezentărilor unor cauze eficiente cu totul eterogene și care se află în afara noastră, luând fenomenele unei cauze necunoscute drept o cauză dinafara noastră, ceea ce nu poate provoca decât confuzie. Este imposibil să corectăm îndată judecățile în care se întâlnește o interpretare greșită, înrădăcinată printr-o lungă obișnuință, cu aceeași claritate care se cere în alte cazuri în care conceptul nu este întunecat de o asemenea iluzie inevitabilă. De aceea, această eliberare a rațiunii noastre de teorii sofistice va avea cu greu claritatea necesară pentru a satisface deplin.

Cred că pot promova această claritate în felul următor:

Toate *obiecțiile* pot fi împărțite în *dogmatice*, *critice* și *sceptice*. Obiecția dogmatică este îndreptată împotriva unei *judecăți*, pe când obiecția critică este îndreptată împotriva unei *dovezi* a unei judecăți. Prima are nevoie de o cunoaștere profundă a constituției naturii obiectului, pentru a putea afirma contrarul a ceea ce enunță judecata despre acest obiect; de aceea, ea însăși este dogmatică și pretinde a cunoaște natura constitutivă de care este vorba mai bine decât partea adversă. Obiecția critică, fiindcă lasă neatinsă judecata în valoarea sau lipsa ei de valoare și atacă numai dovada, nu are nevoie să cunoască mai bine obiectul sau să-și aroge o mai bună cunoaștere a lui; ea arată numai că afirmația este fără fundament, dar nu că nu este justă. Obiecția sceptică opune alternativ teza și antiteza ca obiecții de aceeași valoare, pe fiecare dintre ele alternativ ca dogmă și ca obiecție, este așadar aparent dogmatică de ambele părți opuse, pentru a nimici complet orice judecată asupra obiectului. Atât obiecția dogmatică, cât și cea sceptică trebuie să-și aroge ambele cel puțin atâta cunoaștere a obiectului lor cât e necesară pentru a face o aserțiune despre el, fie afirmativă, fie negativă. Singură obiecția critică este de așa natură, încât numai arătând că se invocă în sprijinul aserțiunii ceva care nu este nimic și care este numai fictiv, teoria se prăbușește prin faptul că ea îi sustrage pretinsul fundament, fără a voi, de altfel, să decidă ceva despre natura obiectului.

După conceptele obișnuite ale rațiunii noastre, suntem dogmatici în ce privește comerțul dintre subiectul nostru gânditor și lucrurilor dinafara noastră, și considerăm lucrurile ca obiecte adevărate, care există independent de noi, potrivit unui anume dualism transcendental, care nu vede în acele fenomene externe niște reprezentări ale subiectului, ci, așa cum ni le oferă intuiția sensibilă, le transpune în afara noastră ca obiecte și le separă complet de subiectul gânditor. Această subrepțiune este fundamentul tuturor teoriilor asupra relației dintre suflet și corp și nu se pune niciodată întrebarea dacă această realitate obiectivă a fenomenelor este în întregime justă, ci este presupusă ca fiind admisă și se raționează subtil numai asupra modului cum trebuie ea explicată și înțeleasă. Cele trei sisteme obișnuite, imaginate în această privință, și de fapt singurele posibile, sunt: sistemul *influenței fizice*, sistemul *armoniei prestabilite* și sistemul *asistenței supranaturale*.

Ultimele două moduri de explicare a relației dintre suflet și materie sunt întemeiate pe obiecții împotriva celui dintâi, care este modul de explicare a intelectului comun, anume, că ceea ce apare ca materie nu poate fi, prin influența lui nemijlocită, cauza unor reprezentări, acestea fiind efecte de o specie complet eterogenă. Dar atunci ele nu pot lega conceptul de materie cu ceea ce înțeleg ele prin obiect al simțurilor externe, materia nefiind decât fenomen, care prin urmare chiar și în sine nu este decât simplă reprezentare, produsă de oarecare obiecte externe; căci altminteri ele ar spune că reprezentările obiectelor externe (fenomenele) nu pot fi cauze externe ale reprezentărilor din simțirea noastră, ceea ce ar fi o obiecție complet lipsită de sens, căci nimănui nu i-ar trece prin minte să considere drept o cauză externă ceea ce a recunoscut o dată ca simplă reprezentare. Potrivit principiilor noastre, ele trebuie deci să-și orienteze teoria în sensul că ceea ce este obiectul adevărat (transcendental) al simțurilor noastre externe nu poate fi cauza acelor reprezentări (fenomene) pe care le înțelegem sub numele de materie. Dar cum nimeni nu poate pretinde cu temei că el cunoaște ceva despre cauza transcendentală a reprezentărilor simțurilor noastre externe, afirmația lor este complet neîntemeiată. Dar dacă pretinșii amelioratori ai teoriei despre influența fizică ar considera materia ca atare, după modul obișnuit de reprezentare al unui dualism transcendental, ca un lucru în sine (și nu ca simplu fenomen al unui lucru necunoscut) și și-ar îndrepta obiecția în sensul de a arăta că un astfel de obiect extern, care nu indică altă cauzalitate decât pe aceea a mișcărilor în sine, nu poate fi niciodată cauza eficientă a reprezentărilor, ci că trebuie să intervină o a treia ființă, pentru a funda între amândouă, dacă nu o acțiune reciprocă, cel puțin o corespondență și o armonie; atunci ei și-ar începe atacul prin a accepta în dualismul lor acel πρῶτον ψεῦδος al influenței fizice și ar respinge astfel prin obiecția lor nu atât influența naturală, cât propria lor supoziție dualistă. Căci toate dificultățile care privesc legătura naturii gânditoare cu materia rezultă fără excepție numai din acea reprezentare dualistă strecurată pe ascuns și ilicit: că materia ca atare nu este fenomen, adică simplă reprezentare a simțirii, căreia îi corespunde un obiect necunoscut, ci este obiectul în sine, așa cum există în afara noastră și independent de orice sensibilitate.

Nu se poate face deci nici o obiecție dogmatică împotriva influenței fizice, acceptată în mod obișnuit. Căci dacă adversarul presupune că materia și mișcarea ei nu sunt decât simple fenomene și deci numai reprezentări, el nu poate face să constea dificultatea decât în aceea că obiectul necunoscut al sensibilității noastre nu poate fi cauza reprezentărilor din noi, dar nimic nu-l îndreptățește să afirme acest lucru, căci nimeni nu poate spune despre un obiect necunoscut ce poate sau nu poate face el. Dar în urma dovezilor noastre de mai sus, el trebuie să admită în mod necesar acest idealism transcendental, dacă nu vrea să ipostazieze reprezentări și să le transpună în afara lui ca lucruri adevărate.

Totuși, împotriva concepției comune a influenței fizice se poate face o *obiecție critică* întemeiată. O astfel de pretinsă relație între două specii de substanțe, cele gânditoare și cele întinse, are drept fundament un dualism grosolan și face din cele din urmă, care nu sunt altceva decât simple reprezentări ale subiectului gânditor, lucruri care există pentru sine. Astfel, falsa teorie despre influența fizică poate fi complet zădărnicită, dacă se arată că fundamentul dovezii ei este nul și strecurat pe ascuns și ilicit.

Faimoasa problemă a relației dintre ceea ce gândește și ceea ce este întins, dacă se face abstracție de tot ceea ce este imaginar, s-ar reduce deci pur și simplu la aceasta: *cum este posibilă într-un subiect gânditor în genere o intuiție externă*, anume aceea a spațiului (a ceea ce îl umple, figura și mișcarea). Dar nici unui om nu-i este posibil să găsească un răspuns la această întrebare, iar această lacună a cunoașterii noastre nu poate fi niciodată acoperită, ci poate fi numai indicată prin aceea că fenomenele externe sunt atribuite unui obiect transcendental, care este cauza acestei specii de reprezentări, dar pe care noi nu-l cunoaștem deloc și nici nu vom dobândi vreodată un concept despre el. În toate problemele care pot surveni în câmpul experienței tratăm acele fenomene ca obiecte în sine, fără să ne interesăm de primul principiu al posibilității lor (ca fenomene). Dar dacă depășim hotarele experienței, atunci conceptul de obiect transcendental devine necesar.

Din aceste remarci cu privire la relația dintre ființa gânditoare și existența întinsă urmează nemijlocit soluția tuturor disputelor sau

obiecțiilor care privesc starea naturii gânditoare înainte de acest raport (înainte de viață) sau după încetarea acestui comerț (în moarte). Părerea că subiectul gânditor ar fi putut gândi înaintea oricărei relații cu corpurile s-ar exprima astfel: anterior începutului acestei specii de sensibilitate, prin care ne apare ceva în spațiu, aceleași obiecte transcendentale, care în starea prezentă apar drept corpuri, au putut fi intuite într-un mod cu totul diferit. Iar părerea că sufletul, după încetarea oricărei relații cu lumea corporală, ar putea să continue încă a gândi, s-ar enunța în această formă: atunci când modul sensibilității, prin care obiectele transcendentale, care acum ne sunt complet necunoscute, ne apar ca lume materială, ar urma să dispară, nu ar fi suprimată totuși orice intuiție a acestor obiecte și este cu totul posibil ca aceleași obiecte necunoscute să continue a fi cunoscute de subiectul gânditor, dar desigur nu în calitate de corpuri.

Nimeni într-adevăr nu poate scoate din principii speculative nici cea mai neînsemnată rațiune în favoarea unei asemenea afirmații, ba nu poate demonstra nici măcar posibilitatea ei, ci nu poate decât s-o presupună; dar tot atât de puțin poate aduce cineva vreo obiecție dogmatică valabilă împotriva ei. Căci oricine ar fi acesta, el știe tot atât de puțin despre cauza absolută și internă a fenomenelor externe și corporale ca și mine sau oricare altul. El nu poate deci pretinde cu temei că știe pe ce se bazează realitatea fenomenelor externe în starea actuală (în viață), prin urmare nici să afirme că condiția oricărei intuiții externe sau chiar și subiectul gânditor însuși ar înceta după starea actuală (în moarte).

Toată disputa asupra naturii ființei gânditoare și a legăturii ei cu lumea corporală este deci numai o consecință a faptului că,cu privire la ceea ce nu știm nimic, umplem lacuna cu paralogisme ale rațiunii, transformând ideile noastre în lucruri și ipostaziindu-le; ceea ce dă naștere unei științe imaginare atât cu privire la cel ce afirmă, cât și la cel ce neagă, fiecare pretinzând fie că știe despre obiecte ceva despre care nici un om nu are vreun concept, fie făcând din propriile lui reprezentări obiecte și se învârte astfel într-un cerc etern de echivocuri și contradicții. Numai sobrietatea unei critici severe, dar drepte, poate elibera de această iluzie dogmatică, care, prin atracția unei fericiri imaginare, îi reține pe mulți oameni în teorii și sisteme, și poate limita toate pretențiile noastre

speculative numai la câmpul experienței posibile; și aceasta, nu printr-o fadă luare în râs a încercări lor atât de des eșuate sau prin suspine pioase cu privire la limitele rațiunii noastre, ci printr-o determinare a hotarelor rațiunii, potrivit unor principii certe, determinare care leagă cu cea mai mare certitudine propriul ei *nihil ulterius* de coloanele lui Hercule, pe care natura însăși le-a fixat, pentru a continua călătoria rațiunii noastre numai atât de departe cât ajung hotarele perpetue ale experienței, pe care nu le putem părăsi fără a ne hazarda pe un ocean fără țărmuri, care, prin priveliști mereu înșelătoare, ne constrânge în cele din urmă să renunțăm, ca lipsită de speranță, la orice trudă anevoioasă și lungă.

*
* *

Am rămas încă datori cu o explicație clară și generală a aparenței transcendentale și totuși naturale, care se produce în paralogismele rațiunii pure, precum și cu justificarea orânduirii lor sistematice și paralele cu tabelul categoriilor. N-am fi putut-o face la începutul acestei secțiuni fără pericolul de a fi obscuri sau fără să ne anticipăm în mod neconvenabil pe noi înșine. Vom încerca acum să ne îndeplinim această obligație.

Se poate spune că orice *aparență* constă în a lua condiția *subiectivă* a gândirii drept cunoaștere a obiectului. Apoi, în introducerea la Dialectica transcendentală, am arătat că rațiunea pură nu se ocupă decât cu totalitatea sintezei condițiilor pentru un condiționat dat. Dar cum aparența dialectică a rațiunii pure nu poate fi o aparență empirică ce se găsește într-o cunoștință empirică determinată, ea va privi generalitatea condițiilor gândirii, și nu există decât trei cazuri de folosire dialectică a rațiunii pure:

1. Sinteza condițiilor unei idei în genere.
2. Sinteza condițiilor gândirii empirice.
3. Sinteza condițiilor gândirii pure.

În toate aceste trei cazuri, rațiunea pură se ocupă numai cu totalitatea absolută a acestei sinteze, adică cu acea condiție care ea însăși este necondiționată. Pe această diviziune se bazează și tripla aparență transcendentală, care dă loc la trei secțiuni ale dialecticii și oferă ideea

pentru tot atâtea științe aparente, izvorâte din rațiunea pură, psihologia transcendentală, cosmologia transcendentală și teologia transcendentală. Aici nu avem de-a face decât cu prima.

Cum în gândirea în genere facem abstracție de orice relație a gândirii cu un obiect oarecare (fie al simțurilor, fie al intelectului pur), sinteza condițiilor unei idei în genere (nr. 1) nu este nicidecum obiectivă, ci este numai o sinteză a ideii cu subiectul, dar care este considerată în mod fals drept o reprezentare sintetică a unui obiect.

Dar de aici mai rezultă că raționamentul dialectic care conchide condițiile oricărei gândiri în genere, care ea însăși este necondiționată, nu comite o eroare de conținut (căci el face abstracție de orice conținut sau obiect), ci că el păcătuiește numai în formă și trebuie să fie numit paralogism.

Apoi, cum singura condiție care însoțește toată gândirea este eul în judecata generală: eu gândesc, rațiunea are de-a face cu această condiție, în măsura în care ea însăși este necondiționată. Dar ea nu este decât condiția formală, adică unitatea logică a fiecărei idei, în care fac abstracție de orice obiect și totuși este reprezentată ca un obiect pe care îl gândesc, anume eu însumi și unitatea necondiționată a acestui eu.

Dacă cineva mi-ar pune în general întrebarea: de ce natură este un lucru care gândește? n-aș ști *a priori* să dau nici un fel de răspuns, fiindcă răspunsul trebuie să fie sintetic (căci un răspuns analitic explică poate gândirea, dar nu lărgește cunoașterea acelui lucru pe care se bazează posibilitatea acestei gândiri). Pe de altă parte, orice soluție sintetică reclamă intuiție, care într-o problemă atât de generală a fost complet omisă. Tot astfel, nimeni nu poate răspunde la întrebarea pusă în generalitatea ei: de ce natură trebuie să fie un lucru care este mobil? Căci întinderea impenetrabilă (materia) nu este dată în acest caz. Deși în general eu nu cunosc un răspuns la această întrebare, totuși îmi pare că îl pot da, în cazul particular, în judecata care exprimă conștiința de sine: eu gândesc. Căci acest eu este primul subiect, adică substanță, este simplu etc. Dar acestea nu ar fi atunci decât simple judecăți de experiență care, fără o regulă generală care ar exprima condițiile posibilității de a gândi în genere și *a priori*, n-ar putea conține astfel de predicate (care nu sunt empirice). În felul acesta, pretenția, inițial atât de plauzibilă, de a

judeca despre natura unei ființe gânditoare numai din concepte îmi devine suspectă, deși nu i-am descoperit încă viciul.

Dar cercetarea ulterioară a originii acestor atribute, pe care mi le atribui mie ca unei ființe gânditoare în genere, poate descoperi acest viciu. Ele nu sunt altceva decât categorii pure, prin care eu nu gândesc niciodată un obiect determinat, ci numai unitatea reprezentărilor, pentru a defini obiectul lor. Fără o intuiție care îi servește de fundament, categoria singură nu-mi poate procura nici un concept despre un obiect; căci numai prin intuiție este dat obiectul, care apoi este gândit în conformitate cu categoria. Când definesc un lucru: o substanță în fenomen, trebuie să-mi fie date mai dinainte predicatele intuiției lui, la care disting permanentul de schimbător și substratul (lucrul însuși) de ceea ce îi este numai inerent. Când spun că un lucru este *simplu* în fenomen, înțeleg prin aceasta că intuiția lui este în adevăr o parte a fenomenului, dar că el însuși nu poate fi divizat ș.a.m.d. Dar dacă ceva este cunoscut ca simplu în concept și nu în fenomen, prin aceasta eu nu am de fapt nici o cunoștință despre obiect, ci numai despre conceptul meu, pe care mi-l făuresc despre ceva în genere, care nu este susceptibil de o intuiție propriu-zisă. Eu spun numai că gândesc ceva ca total simplu, căci în realitate nu pot afirma mai mult decât că este ceva.

Dar simpla apercepție (eul) este substanță în concept, simplă în concept etc., și astfel toate aceste teoreme psihologice își au justețea lor incontestabilă. Totuși, prin aceasta noi nu cunoaștem despre suflet ceea ce propriu-zis vrem să știm; căci toate aceste predicate nu sunt valabile despre intuiție și de aceea nu pot avea consecințe care ar fi aplicabile la obiectele experienței; prin urmare, ele sunt complet goale. Căci acest concept de substanță nu mă învață că sufletul durează prin el însuși, nici că este o parte din intuițiile externe, care ea însăși nu mai poate fi divizată și care deci nu poate să se nască sau să moară prin schimbările naturii: tot proprietăți care îmi fac cognoscibil sufletul în nexul experienței și care mi-ar putea deschide perspective asupra originii lui și a stării lui viitoare. Dacă însă afirm, bazându-mă pe simpla categorie, că sufletul este o substanță simplă, atunci este clar că dat fiind că simplul concept intelectual de substanță nu conține altceva decât că un lucru trebuie reprezentat ca subiect în sine, fără a fi la rândul lui predicat al altui

subiect, este clar că de aici nu urmează nimic cu privire la permanență, că atributul de simplu nu poate desigur adăuga această permanență și că, prin urmare, prin aceasta nu suntem deloc instruiți cu privire la ceea ce se întâmplă cu sufletul în schimbările lumii. Dacă ni s-ar putea spune că el este o *parte simplă a materiei*, atunci am deduce, din ceea ce ne învață despre ea experiența, permanența ei și o dată cu natura simplă, și indestructibilitatea ei. Dar conceptul de eu din principiul psihologic (eu gândesc) nu ne spune nici un cuvânt despre aceasta.

Însă faptul că ființa care gândește în noi crede că se cunoaște pe sine prin categorii pure, și anume prin acele categorii care exprimă unitatea absolută sub fiecare titlu al lor, provine din următoarele. Apercepția este ea însăși principiul posibilității categoriilor, care la rândul lor nu reprezintă altceva decât sinteza diversului intuiției, întrucât acesta își are unitatea în apercepție. De aceea, conștiința de sine în genere este reprezentarea a ceea ce este condiția oricărei unități, el însuși fiind totuși necondiționat. De aceea, se poate spune despre eul gânditor (despre suflet), care se gândește pe sine ca substanță, ca simplu, ca numeric-identic în toate timpurile și ca fiind corelat al oricărei existențe, din care orice altă existență trebuie dedusă, că *în loc de a se cunoaște pe el însuși prin categorii*, el cunoaște categoriile și, prin ele, toate obiectele în unitatea absolută a apercepției, și prin urmare *prin el însuși*. Este în adevăr foarte evident că ceea ce trebuie să presupun, pentru a cunoaște în genere un obiect, nu pot cunoaște ca obiect și că eul determinant (gândirea) este distinct de eul determinabil (subiectul gânditor), așa cum este distinctă cunoașterea de obiect. Totuși, nimic nu este mai natural și mai seducător decât aparența care ne face să considerăm unitatea în sinteza ideilor drept o unitate percepută în subiectul acestor idei. Această aparență ar putea fi numită subrepțiunea conștiinței ipostaziate *(apperceptiones substantiatae)*.

Dacă vrem să dăm un titlu logic paralogismului din raționamentele dialectice ale psihologiei raționale, întrucât au totuși premise corecte, atunci el poate trece ca o *sophisma figurae dictionis*, în care premisa majoră dă categoriei, cu privire la condiția ei, o întrebuințare numai transcendentală, pe când premisa minoră și concluzia dau, cu privire la

suflet, care este subsumat acestei condiții, o întrebuințare empirică a aceleiași categorii. Astfel, de exemplu, conceptul de substanță în paralogismul simplicității este un concept intelectual pur, care, fără condițiile intuiției sensibile, are numai o întrebuințare transcendentală, adică nici o întrebuințare. Dar în premisa minoră, același concept este aplicat la obiectul oricărei experiențe interne, fără a stabili totuși în prealabil și a pune ca principiu condiția aplicării lui *in concreto*, adică permanența obiectului, și prin urmare s-a făcut o întrebuințare empirică, inadmisibilă aici.

Pentru a arăta în sfârșit legătura sistematică dintre toate aceste aserțiuni dialectice ale unei psihologii așa-zis raționale într-o conexiune a rațiunii pure, prin urmare în totalitatea lor, trebuie observat ca apercepția să treacă prin toate clasele categoriilor, dar să nu se oprească decât la acele categorii care în fiecare dintre clase servesc celorlalte ca fundament al unității într-o percepție posibilă, prin urmare la categoriile de subzistență, realitate, unitate (nu pluralitate) și existență; numai că rațiunea le reprezintă aici pe toate drept condiții ale posibilității unei ființe gânditoare, condiții care sunt ele însele necondiționate. Astfel, sufletul cunoaște în el însuși

1
Unitatea necondiționată a relației,
adică pe sine, nu ca inerent, ci ca *subzistent*

2	3
Unitatea necondiționată a calității, adică nu ca întreg real, ci ca *simplu*[*]	*Unitatea necondiționată* în *pluralitatea* în timp, adică nu numeric diferită în timpuri diferite, ci ca *unul și același subiect*

4
Unitatea necondiționată a existenței în spațiu, adică nu în calitate de conștiință a mai multor lucruri în afara ei, ci *numai a existenței ei proprii*, iar a altor lucruri numai ca reprezentări ale ei.

[*] Acum nu pot încă arăta în ce fel simplul corespunde, la rândul lui, categoriei de realitate; acest lucru va fi explicat în capitolul următor, cu ocazia unei alte folosiri raționale a aceluiași concept.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea a doua

Capitolul al doilea

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

În introducerea la această parte a operei noastre am arătat că toată aparența transcendentală a rațiunii pure se bazează pe raționamente dialectice, a căror schemă ne-o pune la îndemână Logica în cele trei specii formale de raționamente în genere, cam așa cum categoriile își găsesc schema lor logică în cele patru funcții ale tuturor judecăților. *Prima specie* a acestor raționamente sofistice tindea către unitatea necondiționată a condițiilor *subiective* ale tuturor reprezentărilor în genere (ale subiectului sau sufletului) în corespondență cu raționamentele c a t e g o r i c e, a căror premisă majoră, ca principiu, exprimă raportul unui predicat cu un *subiect. A doua specie* de argumente dialectice va avea deci drept conținut, în analogie cu raționamentele i p o t e t i c e, unitatea necondiționată a condițiilor obiective în fenomen. Cea de-*a treia specie*, de care va fi vorba în capitolul următor, are

---

Rațiunea este facultatea principiilor. Asertiunile psihologiei pure nu cuprind predicate empirice despre suflet, ci predicate care, atunci când au loc, trebuie să determine obiectul în sine, independent de experiență, prin urmare prin simplă rațiune. Ele ar trebui deci, cum e și just, să fie întemeiate pe principii și concepte generale despre naturi gânditoare în genere. În loc de aceasta, găsim că reprezentarea singulară: eu sunt le domină pe toate celelalte, care, tocmai fiindcă exprimă formula pură a întregii mele experiențe (nedeterminat), se dă drept judecată universală, valabilă pentru toate ființele gânditoare, și fiindcă totuși este individuală în toate privințele, ea poartă în sine aparența unei unități absolute a condițiilor gândirii în genere și prin aceasta se întinde mai departe decât poate ajunge experiența posibilă.

ca temă unitatea necondiționată a condițiilor obiective care fac posibile obiectele în genere.

Dar este demn de remarcat că paralogismul transcendental n-a produs decât o aparență unilaterală cu privire la Ideea despre subiectul gândirii noastre și că pentru aserțiunea contrară nu se poate găsi nici cea mai neînsemnată aparență provenită din concepte raționale. Avantajul este cu totul de partea pneumatismului, deși acesta nu poate nega viciul originar, care face ca această teorie să se prefacă în scrum la proba de foc a Criticii, în ciuda aparenței care îi este favorabilă.

Cu totul altfel stau lucrurile când aplicăm rațiunea la *sinteza obiectivă* a fenomenelor, unde ea crede că își impune, în adevăr cu multă aparență, principiul ei de unitate necondiționată, dar curând se încurcă în astfel de contradicții, încât este silită să renunțe la pretențiile pe plan cosmologic.

Aici se prezintă un nou fenomen al rațiunii omenești, anume: o antitetică foarte naturală, pe care nu e nevoie să o născocească cineva și să întindă abil curse spre ea, ci în care rațiunea cade de la sine și inevitabil; prin aceasta, ea e ferită, desigur, de adormirea într-o convingere imaginară, pe care o produce o aparență numai unilaterală, dar totodată este ispitită fie să se lase pradă unei disperări sceptice, fie să ia o atitudine de suficiență dogmatică și să stăruie cu încăpățânare în anumite afirmații, fără a acorda ascultare și a da dreptate argumentelor contrare. Amândouă înseamnă moartea unei filosofii sănătoase, deși prima ar mai putea fi numită eventual e u t a n a s i a rațiunii pure.

Înainte de a înfățișa discordia și distrugerile pe care le provoacă acest conflict al legilor (antinomia) rațiunii pure, să dăm câteva explicații care pot lămuri și justifica metoda de care ne servim în tratarea obiectului nostru. Numesc *concepte cosmologice* toate Ideile transcendentale, întrucât privesc totalitatea absolută în sinteza fenomenelor, pe de o parte, din cauza tocmai a acestei totalități necondiționate pe care se bazează și conceptul universului, care el însuși nu este decât o Idee; pe de altă parte, fiindcă ele se raportează numai la sinteza fenomenelor, prin urmare la sinteza empirică, pe când, dimpotrivă, totalitatea absolută în sinteza condițiilor tuturor lucrurilor posibile în genere va da naștere unui ideal al rațiunii pure, care este complet diferit de conceptul despre lume, deși este în relație cu el. De aceea, așa cum paralogismele rațiunii pure au pus

baza unei psihologii dialectice, tot astfel antinomia rațiunii pure va prezenta principiile transcendentale ale unei pretinse cosmologii pure (raționale) nu pentru a o găsi valabilă și a și-o însuși, ci, așa cum arată însăși denumirea de conflict al rațiunii, pentru a o prezenta ca o Idee care, în strălucirea ei orbitoare, dar falsă, nu se poate concilia cu fenomenele.

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea întâi

SISTEMUL IDEILOR COSMOLOGICE

Pentru a putea enumera aceste Idei, după un principiu, cu precizie sistematică, trebuie să observăm m a i î n t â i că numai intelectul este acela din care pot izvorî concepte pure și transcendentale, că rațiunea nu produce propriu-zis nici un concept, ci că cel mult *eliberează* numai *conceptul intelectului* de limitările inevitabile ale unei experiențe posibile și caută deci să-l extindă dincolo de limitele empiricului, dar totuși în legătură cu el. Aceasta are loc prin aceea că pentru un condiționat dat rațiunea reclamă totalitatea absolută de partea condițiilor (sub care intelectul supune unității sintetice toate fenomenele) și astfel face din categorie o Idee transcendentală, pentru a da sintezei empirice totalitatea absolută prin continuarea ei până la necondiționat (care nu se întâlnește niciodată în experiență, ci numai în Idee). Rațiunea reclamă aceasta după principiul: *dacă este dat condiționatul, atunci este dată și întreaga sumă a condițiilor, prin urmare necondiționatul absolut*, care el singur face posibil condiționatul. Astfel, *mai întâi*, Ideile transcendentale nu vor fi altceva decât categorii extinse până la necondiționat și ele vor putea fi cuprinse într-un tabel sistematizat după titlurile categoriilor. Dar, î n a l d o i l e a r â n d, trebuie să se observe că nu toate categoriile sunt bune pentru aceasta, ci numai cele în care sinteza constituie o *serie* de condiții subordonate (nu coordonate) între ele în raport cu un condiționat. Totalitatea absolută nu e reclamată de rațiune decât întrucât privește seria ascendentă a condițiilor pentru un condiționat dat, prin urmare nu atunci când e vorba de linia descendentă a consecințelor și

nici de agregatul condițiilor coordonate față de aceste consecințe. Căci, cu privire la condiționatul dat, condițiile sunt deja presupuse și trebuie considerate ca date o dată cu aceasta; în timp ce, având în vedere că consecințele nu fac posibile condițiile lor, ci mai curând le presupun, în mersul spre consecințe (sau în coborârea de la condiția dată spre condiționat) putem fi fără grijă cu privire la faptul dacă seria încetează sau nu și în genere problema cu privire la totalitatea lor nu este deloc o supoziție a rațiunii.

Astfel, gândim în mod necesar ca dat (chiar dacă nu determinabil de către noi) un timp complet scurs până în momentul prezent. Dar în ce privește timpul viitor, deoarece acesta nu este condiția pentru a ajunge la prezent, este cu totul indiferent, pentru a-l înțelege, cum tratăm timpul viitor, dacă îl vom face să înceteze la un moment dat sau îl vom lăsa să curgă la infinit. Fie seria *m, n, o*, în care *n* este dat ca fiind condiționat cu privire la *m*, dar totodată ca o condiție a lui *o*; să presupunem că seria merge ascendent de la condiționatul *n* la *m (l, k, i* etc.) și, de asemenea, descendent de la condiția *n* la condiționatul *o (p, q, r* etc.); atunci eu trebuie să presupun prima serie, pentru a considera pe *n* ca dat, iar *n* nu este posibil, potrivit rațiunii (totalității condițiilor), decât cu ajutorul acestei serii; dar posibilitatea ei nu se întemeiază pe seria următoare *o, p, q, r*, care, prin urmare, nu poate fi considerată ca dată, ci numai ca *dabilis*.

Voi numi *regresivă* sinteza unei serii orientată spre condiții, deci pe aceea care pornește de la condiția cea mai apropiată de fenomenul dat și urcă până la condițiile mai îndepărtate, iar *progresivă* pe aceea care coboară, orientată spre condiționat, de la consecința cea mai apropiată la consecințele cele mai îndepărtate. Cea dintâi merge *in antecedentia*, cea de-a doua *in consequentia*. Ideile cosmologice se ocupă deci cu totalitatea sintezei regresive și merg *in antecedentia*, nu *in consequentia*. Când se întâmplă invers, atunci este o problemă arbitrară, și nu necesară, a rațiunii pure, căci pentru înțelegerea deplină a ceea ce este dat în fenomen avem nevoie de principii, iar nu de consecințe.

Pentru a întocmi tabelul Ideilor după tabelul categoriilor, să luăm mai întâi cele două cuante originare ale oricărei intuiții a noastre, *timpul* și *spațiul*. Timpul este în sine o serie (și condiția formală a tuturor seriilor) și de aceea în el trebuie distinse *a priori*, în raport cu un prezent dat, *antecedentia*, în calitate de condiții (trecutul), de *consequentibus*

(viitorul). Prin urmare, Ideea transcendentală a totalității absolute a seriei condițiilor pentru un condiționat dat nu privește decât tot timpul trecut. După Ideea rațiunii, tot timpul scurs va fi gândit în mod necesar drept condiție a momentului dat. Iar în ce privește spațiul, în el nu există vreo deosebire în sine între progres și regres, căci el constituie un *agregat*, iar *nu o serie*, căci părțile lui există toate simultan. Eu nu pot considera momentul prezent, în raport cu timpul trecut, decât numai ca fiind condiționat, dar niciodată drept condiție a acestui timp, căci acest moment ia naștere abia numai prin timpul scurs (sau mai curând prin scurgerea timpului precedent). Dar fiindcă părțile spațiului nu sunt subordonate între ele, ci coordonate, o parte nu este condiția posibilității celeilalte și ea nu constituie în sine, ca timpul, o serie. Cu toate acestea, sinteza părților diverse ale spațiului, cu ajutorul căreia îl aprehendăm, este succesivă, are deci loc în timp și conține o serie. Și fiindcă în această serie a spațiilor agregate (de exemplu, a palmelor într-o prăjină), începând cu un spațiu dat, cele pe care le mai adăugăm prin gândire sunt totdeauna *condiția limitei* celor precedente, *măsurarea* unui spațiu trebuie considerată și ca o sinteză a unei serii a condițiilor pentru un condiționat dat; numai că partea condițiilor nu este diferită în sine de partea în care se află condiționatul, prin urmare *regressus* și *progressus* par să fie identice în spațiu. Dar fiindcă o parte a spațiului nu este dată, ci este numai limitată de altele, trebuie să considerăm orice spațiu limitat ca fiind și condiționat, deoarece el presupune un alt spațiu drept condiție a limitei lui, și așa mai departe. Din punctul de vedere al limitării, progresul în spațiu este deci și un regres, și Ideea transcendentală a totalității absolute a sintezei în seria condițiilor privește și spațiul, și eu pot pune problema totalității absolute a fenomenului în spațiu tot atât de bine ca și pe aceea a totalității absolute în timpul scurs. Vom vedea însă mai târziu dacă este posibilă și o soluție a acestei probleme.

În al doilea rând, realitatea în spațiu, adică *materia*, este un condiționat ale cărui condiții interne sunt părțile lui, iar părțile părților sunt condițiile îndepărtate, astfel încât aici are loc o sinteză regresivă, a cărei totalitate absolută este cerută de rațiune, care nu poate avea loc altfel decât printr-o diviziune completă, prin care realitatea materiei se reduce fie la nimic, fie la ceea ce nu mai este materie, adică la ceea ce

este simplu. Prin urmare, și aici există o serie de condiții și un progres spre necondiționat.

În al treilea rând, în ce privește categoriile raportului real dintre fenomene, categoria substanței cu accidentele ei nu este propice pentru o Idee transcendentală, adică, în raport cu această categorie, rațiunea nu are nici un motiv să se întoarcă regresiv la condiții. Căci accidentele (întrucât sunt inerente unei substanțe unice) sunt coordonate între ele și nu constituie o serie. Dar în ce privește substanța, ele nu sunt propriu-zis subordonate acesteia, ci sunt modul de a exista al substanței însăși. Ceea ce aici ar mai putea să pară a fi o Idee a rațiunii transcendentale ar fi conceptul de *substanțial*. Dar fiindcă acesta nu înseamnă altceva decât conceptul de obiect în genere, care subzistă întrucât gândim în el numai subiectul transcendental, independent de orice predicate, iar aici nefiind vorba decât de necondiționat în seria fenomenelor, e clar că substanțialul nu poate constitui un membru în această serie. Același lucru este valabil și cu privire la substanțe în comuniunea lor, care sunt numai agregate și nu au un exponent al unei serii, fiindcă ele nu sunt subordonate între ele în calitate de condiții ale posibilității lor, ceea ce se putea spune desigur despre spații, a căror limită nu este niciodată determinată în sine, ci totdeauna de un alt spațiu. Nu rămâne deci decât categoria *cauzalității*, care oferă o serie de cauze la un efect dat, în care se poate urca de la efect, ca de la condiționat, spre cauze, în calitate de condiții, și se poate da răspuns la întrebarea rațiunii.

În al patrulea rând, conceptele de posibil, real și necesar nu duc la nici o serie decât numai întrucât *contingentul* în existență trebuie considerat totdeauna ca fiind condiționat și întrucât, după regula intelectului, el indică totdeauna o condiție, care în mod necesar ne trimite la o condiție mai înaltă, până când rațiunea găsește numai în totalitatea acestei serii *necesitatea* necondiționată.

Nu există deci decât patru Idei cosmologice, după cele patru titluri ale categoriilor, dacă scoatem în relief pe acelea care implică în mod necesar o serie în sinteza diversului.

1

Totalitatea absolută a c o m p u n e r i i întregului dat al tuturor fenomenelor

2

Totalitatea absolută a d i v i z i u n i i unui întreg dat în domeniul fenomenelor

3

Totalitatea absolută a g e n e z e i unui fenomen în genere

4

Totalitatea absolută a d e p e n d e n ț e i e x i s t e n ț e i a ceea ce este schimbător în fenomen

Mai întâi trebuie să se observe aici că Ideea de totalitate absolută nu privește altceva decât expunerea *fenomenelor*, prin urmare nu conceptul pur al intelectului despre un întreg al lucrurilor în genere. Fenomenele sunt deci considerate aici ca date și rațiunea reclamă totalitatea absolută a condițiilor posibilității lor, întrucât acestea constituie o serie, prin urmare reclamă o sinteză absolută (adică în orice privință), completă, prin care fenomenul să poată fi expus după legile intelectului.

În al doilea rând, ceea ce caută rațiunea în această sinteză a condițiilor, continuată în serie, și anume regresiv, este propriu-zis numai necondiționatul, precum și totalitatea în seria premiselor, care împreună nu mai presupun nici o altă premisă. Acest *necondiționat* este cuprins totdeauna *în totalitatea absolută a seriei*, când ne-o reprezentăm în imaginație. Dar această sinteză absolut completă este la rândul ei numai o Idee; căci nu se poate ști, cel puțin de mai înainte, dacă o astfel de sinteză este și posibilă în fenomene. Dacă ne reprezentăm totul prin simple concepte pure ale intelectului, independent de condițiile intuiției sensibile, atunci se poate spune de-a dreptul că pentru un condiționat dat este dată și întreaga serie a condițiilor subordonate între ele; căci cel dintâi nu este dat decât prin cea din urmă. Dar la fenomene se întâlnește o restricție particulară a modului în care sunt date condițiile, fiindcă ele sunt date de sinteza succesivă a diversului intuiției, sinteză care trebuie să fie completă în regresiune. Dacă această totalitate este posibilă din punct de vedere sensibil, este încă o problemă. Dar Ideea acestei totalități

se află totuși în rațiune, indiferent de posibilitatea sau imposibilitatea de a lega de ea concepte empirice adecvate. Deci, fiindcă în totalitatea absolută a sintezei regresive a diversului în fenomen (după îndrumarea categoriilor care îl reprezintă ca pe o serie de condiții pentru un condiționat dat) este cuprins în mod necesar necondiționatul și fiindcă poate fi lăsată nedecisă problema dacă și cum poate fi realizată această totalitate, rațiunea ia aici hotărârea de a porni de la Ideea de totalitate, deși ea are ca intenție finală propriu-zis *necondiționatul*, fie al seriei întregi, fie al unei părți a ei.

Acest necondiționat poate fi gândit fie ca constând numai în seria întreagă, în care deci toți membrii fără excepție sunt condiționați și numai întregul lor ar fi absolut necondiționat, și în cazul acesta* regresiunea se numește infinită, fie că necondiționatul absolut nu este decât o parte a seriei, căreia ceilalți membri ai seriei îi sunt subordonați, dar ea însăși nu este supusă nici unei condiții**. În primul caz, seria este *a parte priori* fără limite (fără început), adică infinită și totuși dată în întregime, dar regresiunea în ea nu este niciodată încheiată și nu poate fi numită infinită decât *potentialiter*. În al doilea caz, există un termen prim al seriei care, în raport cu timpul scurs, se numește *începutul lumii*; în raport cu spațiul — *marginea lumii*; în raport cu părțile unui tot dat în limitele lui — *simplul*; în raport cu cauzele — *spontaneitatea* absolută (libertatea); în raport cu existența lucrurilor schimbătoare — *necesitatea naturală* absolută.

Avem două expresii: l u m e și n a t u r ă, care uneori se confundă. Prima înseamnă întregul matematic al tuturor fenomenelor și totalitatea sintezei lor în mare, ca și în mic, adică atât în dezvoltarea progresivă a acestei sinteze prin compunere, cât și prin diviziune. Aceeași lume se numește natură***, întrucât e privită ca un întreg dinamic și nu se ia în

** Întregul absolut al seriei de condiții pentru un condiționat dat este totdeauna necondiționat, căci în afara lui nu mai există condiții, în raport cu care el să poată fi condiționat. Dar acest întreg absolut al unei astfel de serii nu este decât o Idee sau mai curând un concept problematic, a cărui posibilitate trebuie cercetată și cu privire la modul cum poate fi conținut în el necondiționatul ca adevărata Idee transcendentală, despre care este vorba.

*** Natura, luată adjectival *(formaliter)* înseamnă conexiunea determinărilor unui lucru după un principiu intern al cauzalității. Dimpotrivă, prin natură luată substantival *(materialiter)* se înțelege ansamblul fenomenelor, întrucât ele, datorită unui principiu

considerare agregarea în spațiu sau în timp, pentru a o realiza ca o cantitate, ci se ia în considerare unitatea în *existența* fenomenelor. Condiția a ceea ce se întâmplă se numește atunci cauză, iar cauzalitatea necondiționată a cauzei în fenomen se numește libertate, în timp ce cauzalitatea condiționată se numește cauză naturală în sens restrâns. Condiționatul în existența în genere se numește contingent, iar necondiționatul, necesar. Necesitatea necondiționată a *fenomenelor* poate fi numită necesitate naturală.

Ideile de care ne ocupăm acum le-am numit mai sus Idei cosmologice, în parte pentru că prin termenul lume se înțelege ansamblul tuturor fenomenelor și pentru că Ideile noastre nu sunt îndreptate decât asupra necondiționatului printre fenomene, în parte și pentru că termenul lume înseamnă în sens transcendental totalitatea absolută a ansamblului lucrurilor existente, iar noi ne îndreptăm atenția numai spre totalitatea sintezei (deși propriu-zis numai în regresiunea către condiții). Dacă se consideră că, în afară de aceasta, Ideile sunt toate transcendente și deși nu depășesc obiectul, adică fenomenele *ca specie*, ci au de-a face numai cu lumea sensibilă (nu cu noumene), împing totuși sinteza până la un *grad* care depășește orice experiență posibilă; ele pot fi numite toate, după părerea mea, foarte just c o n c e p t e c o s m o l o g i c e. Din punctul de vedere al deosebirii dintre necondiționatul matematic și necondiționatul dinamic, spre care tinde regresiunea, eu aș numi totuși pe primele două, în sens mai restrâns, concepte cosmologice (despre lume în mare și în mic), iar pe celelalte două, c o n c e p t e t r a n s c e n d e n t e d e s p r e n a t u r ă. Această deosebire nu este deocamdată de mare importanță, dar poate deveni mai importantă în cele ce urmează.

intern al cauzalității, se înlănțuie universal. În primul sens, se vorbește despre natura materiei fluide, a focului etc., și nu ne servim de acest cuvânt decât adjectival; dimpotrivă, când vorbim de lucrurile naturii, gândim un întreg subzistent.

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea a doua

ANTITETICA RAȚIUNII PURE

Dacă tetică înseamnă orice ansamblu de doctrine dogmatice, prin antitetică înțeleg nu afirmațiile dogmatice *(thesis cum antithesi)*, fără ca una să aibă un drept de întâietate față de cealaltă la aprobarea noastră. Antitetica deci nu se ocupă nicidecum cu afirmații unilaterale și nu consideră cunoștințele generale ale rațiunii decât sub raportul conflictului dintre ele și al cauzelor lui. Antitetica transcendentală este o cercetare asupra antinomiei rațiunii pure, asupra cauzelor și rezultatului ei. Dacă folosim rațiunea noastră nu numai la aplicarea principiilor intelectului la obiecte ale experienței și dacă îndrăznim să extindem aceste principii dincolo de limitele experienței, atunci răsar judecăți *sofistice*, care nici nu speră confirmare în experiență, nici nu au a se teme de contrazicere, și fiecare dintre ele nu numai că este în sine fără contradicție, ci găsește chiar în natura rațiunii condițiile necesității ei, numai că, din nefericire, asertiunea contrariului are de partea ei temeiuri de asertiune tot atât de valabile și necesare.

Întrebările care se prezintă în mod firesc într-o astfel de dialectică a rațiunii pure sunt deci: 1) care sunt propriu-zis judecățile în care rațiunea pură este de fapt supusă în mod inevitabil unei antinomii? 2) pe ce cauze se întemeiază această antinomie? 3) dacă și în ce mod îi rămâne totuși deschisă rațiunii, în această contradicție, o cale spre certitudine?

O teză dialectică a rațiunii pure trebuie deci să aibă în sine ceva care s-o distingă de toate judecățile sofistice: mai întâi, ea nu privește o

problemă arbitrară, pe care ne-o punem de plăcere, ci o problemă de care trebuie să se izbească în mod necesar orice rațiune umană în mersul ei înainte; în al doilea rând, ca, cu judecata contrară, nu este o simplă aparență artificială care dispare de îndată ce o sesizăm, ci o aparență naturală și inevitabilă care, chiar dacă nu ne mai lăsăm păcăliți de ea, deși nu ne mai înșeală, ne mai creează mereu iluzii și deci poate fi făcută în adevăr inofensivă, dar nu poate fi niciodată distrusă.

O astfel de doctrină dialectică nu se va raporta la unitatea intelectului în concepte ale experienței, ci la unitatea rațiunii în simple Idei; cum unitatea rațiunii trebuie să se acorde mai întâi cu intelectul, ca sinteză după reguli, dar și cu rațiunea, ca unitate absolută a acestei sinteze, condițiile unității, în caz că sinteza este adecvată unității rațiunii, vor fi prea mari pentru intelect, iar dacă vor fi conforme intelectului, vor fi prea mici pentru rațiune; de unde rezultă în mod necesar un conflict care nu poate fi evitat, oricum am proceda.

Aceste asertiuni sofistice deschid deci o arenă dialectică, în care fiecare parte care are permisiunea de a ataca are câștig de cauză, iar acela care este silit să procedeze numai defensiv este învins. De aceea, cavalerii gata de luptă, indiferent că intervin pentru cauza bună sau pentru cea rea, sunt siguri de cununa biruinței, dacă se îngrijesc să aibă privilegiul de a da ei ultimul atac și dacă nu sunt obligați să reziste unui nou asalt al adversarului. Ne putem lesne închipui că această arenă a fost încă de mult călcată destul de des, că multe victorii au fost repurtate de ambele părți, dar că, pentru ultima, care era decisivă, s-a avut totdeauna grijă ca apărătorul cauzei drepte să rămână singur pe teren, prin faptul că adversarului său i se interzicea să mai ia armele în mână. Ca arbitri nepărtinitori ai luptei trebuie să lăsăm de o parte problema dacă e bună sau rea cauza pentru care combat luptătorii și să-i lăsăm să-și rezolve mai întâi între ei disputa. Poate că, după ce mai mult s-au obosit decât și-au provocat reciproc răni, vor sesiza singuri zădărnicia certei lor și se vor despărți ca buni prieteni.

Această metodă de a asista la o luptă de asertiuni sau mai curând de a o provoca, nu pentru a decide în cele din urmă în avantajul uneia sau alteia din părți, ci pentru a cerceta dacă nu cumva obiectul luptei nu este

poate decât o simplă iluzie, pe care fiecare o urmărește în zadar și în care nu poate câștiga nimic, chiar dacă n-ar întâmpina nici o opoziție, acest procedeu, zic, poate fi numit m e t o d ă s c e p t i c ă. Ea este cu totul diferită de *scepticism*, principiu al unei ignoranțe artificiale și științifice care subminează fundamentele oricărei cunoașteri, pentru a nu lăsa nicăieri, pe cât posibil, nici o încredere și nici o siguranță în cunoaștere. Căci metoda sceptică tinde spre certitudine, prin aceea că ea caută să descopere într-o astfel de luptă, purtată de ambele părți loial și inteligent, punctul neînțelegerii, pentru ca, așa cum fac legiuitorii înțelepți, din nedumerirea judecătorilor în procese, să se instruiască pe ei înșiși din ceea ce este deficient și imprecis determinat în legile lor. Antinomia care se revelează în aplicarea legilor, este, pentru înțelepciunea noastră limitată, cea mai bună piatră de încercare a nomoteticii, pentru a face prin aceasta atentă rațiunea, care în speculație abstractă nu observă ușor pașii greșiți asupra momentelor în determinarea principiilor ei.

Dar această metodă sceptică nu este esențial proprie decât filosofiei transcendentale, și în oricare alt câmp de cercetare ne putem eventual dispensa de ea, numai în aceasta nu. În matematică, folosirea ei ar fi absurdă, căci în ea nu există aserțiuni false care să se poată ascunde și să poată fi făcute invizibile, deoarece dovezile trebuie să urmeze totdeauna firul intuiției pure, și anume printr-o sinteză totdeauna evidentă. În filosofia experimentală, o îndoială provizorie poate fi desigur utilă, dar totuși cel puțin nu este posibilă nici o neînțelegere care să nu poată fi ușor înlăturată, și în experiență trebuie să se găsească în cele din urmă ultimele mijloace pentru a decide diferendul, indiferent că ele sunt descoperite mai devreme sau mai târziu. Morala poate da și ea toate principiile ei *in concreto*, împreună cu consecințele practice, cel puțin în experiențele posibile, și astfel poate evita neînțelegerea abstracției. Dimpotrivă, aserțiunile transcendentale, care au pretenția la cunoașteri care se extind dincolo de câmpul tuturor experiențelor posibile, nu sunt, chiar în cazul în care sinteza lor abstractă ar putea fi dată *a priori* într-o intuiție, astfel constituite, încât neînțelegerea să poată fi descoperită cu ajutorul vreunei experiențe.

Rațiunea transcendentală nu permite deci nici o altă piatră de încercare, decât pe aceea de a uni între ele asertiunile ei și, prin urmare, a lăsa mai întâi rivalitatea dintre ele liberă și fără obstacole. Această rivalitate vrem s-o prezentăm acum*.

* Antinomiile se succed în ordinea Ideilor transcendentale indicate mai sus.

ANTINOMIA

PRIMUL CONFLICT

TEZĂ

Lumea are un început în timp și este de asemenea limitată în spațiu.

DOVADĂ

Dacă se admite că lumea nu are început în timp, atunci până la fiecare moment dat s-a scurs o eternitate și, prin urmare, s-a scurs o serie infinită de stări succesive ale lucrurilor în lume. Dar infinitatea unei serii constă tocmai în aceea că ea nu poate fi niciodată terminată printr-o sinteză succesivă. Deci o serie infinită scursă în lume este imposibilă, prin urmare un început al lumii este o condiție necesară a existenței ei, ceea ce trebuia dovedit mai întâi.

În ce privește *al doilea* punct, dacă se admite contrariul, lumea va fi un întreg infinit dat de lucruri existente simultan. Dar noi nu putem concepe mărimea unui cuantum, care nu este dat* în anumite limite oricărei intuiții, altfel decât cu ajutorul sintezei părților, iar totalitatea unui astfel de cuantum decât prin sinteza completă sau prin adăugarea repetată a unității la unitate**. Prin urmare, pentru a concepe ca un întreg lumea care umple toate spațiile, ar trebui ca sinteza succesivă a părților unei lumi infinite să fie considerată ca terminată, adică un timp infinit ar trebui considerat ca scurs în enumerarea tuturor lucrurilor coexistente, ceea ce este imposibil.

* Putem intui un cuantum nedeterminat ca un întreg, dacă este închis în limite, fără a avea nevoie să construim totalitatea lui măsurându-l, adică prin sinteza succesivă a părților lui. Căci limitele determină deja totalitatea, tăind tot ceea ce este în plus.

** Conceptul de totalitate nu este în acest caz altceva decât reprezentarea sintezei complete a părților lui, deoarece, neputând scoate conceptul din intuiția întregului (care în acest caz este imposibilă), nu-l putem sesiza, cel puțin în Idee, decât cu ajutorul sintezei părților, împinsă până la infinit.

RAȚIUNII PURE

AL IDEILOR TRANSCENDENTALE

ANTITEZĂ

Lumea nu are nici început, nici limite în spațiu, ci este infinită atât în timp, cât și în spațiu.

DOVADĂ

Să admitem că ea are un început. Cum începutul este o existență precedată de un timp în care lucrul nu este, trebuie să fi precedat un timp în care lumea nu era, adică un timp vid. Dar într-un timp vid nu este posibilă nașterea vreunui lucru; căci nici o parte a unui astfel de timp nu are în sine față de o altă parte vreo condiție distinctivă a existenței mai curând decât a nonexistenței (fie că admitem că lumea se naște de la sine, fie că admitem că se naște printr-o altă cauză). Astfel, în lume pot începe în adevăr multe serii de lucruri, dar lumea însăși nu poate avea început și este deci infinită în raport cu timpul trecut.

În ceea ce privește *al doilea* punct, dacă se admite mai întâi contrariul, anume că lumea este finită și limitată în spațiu, atunci ea se află într-un spațiu vid, care nu este limitat. Nu ar exista deci numai un raport al lucrurilor *în spațiu*, ci și un raport al lucrurilor *față de spațiu*. Dar cum lumea este un întreg absolut, în afara căruia nu se întâlnește un obiect al intuiției și prin urmare un corelat al lumii, cu care ea să stea în raport, raportul lumii față de spațiul vid *nu* ar fi un raport al ei *față de un obiect*. Dar un astfel de raport, prin urmare și limitarea lumii de către spațiul vid, nu e nimic; lumea nu este deci limitată spațial, adică este infinită în ce privește întinderea*.

* Spațiul este numai forma intuiției externe (intuiție formală), dar nu un lucru real care poate fi intuit dinafară. Spațiul, înaintea tuturor lucrurilor care îl determină (îl umplu sau îl limitează) sau care mai curând îi dau o *intuiție empirică* corespunzătoare formei lui, nu este, sub numele de spațiu absolut, altceva decât simpla posibilitate a fenomenelor

Prin urmare, un agregat infinit de lucruri reale nu poate fi considerat ca un tot dat, deci nici ca dat *în același timp*. Prin urmare, o lume *nu* este *infinită*, ca întindere în spațiu, ci este închisă în limitele ei, ceea ce era punctul al doilea de demonstrat.

Notă la

I. LA TEZĂ

În aceste argumente care se opun unele altora n-am căutat mijloace înșelătoare pentru a aduce (cum se spune) o dovadă avocățească, care se servește în avantajul ei de imprudența adversarului și admite bucuros apelul acestuia la o lege echivocă, pentru a clădi propriile ei pretenții nejustificate pe respingerea acestei legi. Fiecare din aceste dovezi este scoasă din natura lucrului și s-a lăsat la o parte avantajul pe care l-ar putea oferi paralogismele dogmaticilor din ambele părți.

Aș fi putut dovedi în aparență teza și prin aceea că aș fi pus înainte, după obișnuința dogmaticilor, un concept vicios despre infinitatea unei mărimi date. O mărime este *infinită* când nu este posibilă alta mai mare deasupra ei (adică deasupra mulțimii de unități date, conținută în ea). Dar nici o mulțime nu este cea mai mare, căci i se mai pot adăuga mereu una sau mai multe unități. Deci o mărime infinită dată, prin urmare și o lume infinită (atât ca serie scursă, cât și ca întindere) este imposibilă; ea este deci limitată de ambele părți. Așa aș fi putut eu expune dovada mea; dar acest concept nu se acordă cu ceea ce se înțelege printr-un tot infinit. Prin el nu se reprezintă *cât de mare* este, prin urmare conceptul lui nu este conceptul unui *maxim*, ci prin el este gândit numai raportul lui față de o unitate luată arbitrar, cu privire la care el este mai mare decât orice număr. După cum se va lua unitatea mai mare sau mai mică, infinitul ar fi mai mare sau mai mic; dar infinitatea, constând numai în raportul față de această unitate dată, ar rămâne mereu aceeași, deși, negreșit, mărimea absolută a întregului nici n-ar fi cunoscută prin aceasta; despre aceasta nici nu este vorba aici.

Adevăratul concept (transcendental) al infinității este că sinteza succesivă a unității în măsurarea unui cuantum nu poate fi niciodată

prima antinomie

II. LA ANTITEZĂ

Dovada pentru infinitatea seriei date a lumii şi a ansamblului lumii se întemeiază pe aceasta: că, în caz contrar, un timp vid şi tot astfel un spaţiu vid ar trebui să constituie limita lumii. Dar nu-mi este necunoscut că se caută subterfugii împotriva acestei consecinţe, pretinzându-se că este foarte posibil să existe o limită a lumii în timp şi în spaţiu, fără a fi nevoie să se accepte un timp absolut înainte de începutul lumii sau un spaţiu absolut care se întinde în afara lumii reale, ceea ce este imposibil. Eu sunt cu totul de acord cu ultima parte a acestei păreri a filosofilor din şcoala lui L e i b n i z. Spaţiul este numai forma intuiţiei externe, iar nu un obiect real, care să poată fi intuit dinafară, şi nu este un corelat al fenomenelor, ci forma fenomenelor însele. Spaţiul nu poate exista deci absolut (pentru sine) ca ceva determinant în existenţa lucrurilor, fiindcă el nu este obiect, ci numai forma obiectelor posibile. Lucrurile deci, ca fenomene, determină desigur spaţiul, adică ele fac ca dintre toate predicatele posibile ale acestuia (mărime si raport) unele sau altele să aparţină realităţii; dar, invers, spaţiul, ca ceva care există în sine, nu poate determina realitatea lucrurilor cu privire la mărime sau formă,

externe, întrucât pot fie să existe în sine, fie să se adauge la fenomene date. Intuiţia empirică nu este deci compusă din fenomene şi din spaţiu (din percepţie şi din intuiţie vidă). Unul nu este corelatul sintezei celuilalt, ci sunt numai legate în una şi aceeaşi intuiţie empirică, ca materie şi formă a acestei intuiţii. Dacă vrem să punem unul din aceste elemente în afara celuilalt (spaţiul în afara tuturor fenomenelor), atunci rezultă din aceasta tot felul de determinări vide ale intuiţiei externe, care totuşi nu sunt percepţii posibile: de exemplu, mişcarea sau repausul lumii în spaţiul infinit si vid, o determinare a raportului dintre ambele, care nu poate fi niciodată percepută şi care deci şi ea este predicatul unui lucru numai gândit.

terminată*. De aici urmează foarte sigur că nu poate să se fi scurs o eternitate de stări reale care se succed până la un moment dat (cel prezent), că deci lumea trebuie să aibă un început.

Cu privire la partea a doua a tezei, dificultatea relativă la o serie infinită şi deci scursă cade în adevăr; căci diversul unei lumi infinite ca întindere este dat *simultan*. Dar pentru a gândi totalitatea unei asemenea mulţimi, deoarece nu ne putem referi la limite care constituie de la sine această totalitate în intuiţie, noi trebuie să dăm socoteală de conceptul nostru, care în asemenea caz nu poate merge de la întreg la o mulţime determinată de părţi, ci trebuie să demonstreze posibilitatea unui întreg prin sinteza succesivă a părţilor. Dar cum această sinteză ar trebui să formeze o serie care nu se încheie niciodată, nu poate fi gândită o totalitate înaintea ei şi prin urmare nici prin ea. Căci însuşi conceptul totalităţii este în acest caz reprezentarea unei sinteze terminate a părţilor şi această terminare, prin urmare şi conceptul despre ea, este imposibilă.

* Acesta conţine astfel o mulţime (a unităţii date) care este mai mare decât orice număr, ceea ce este conceptul matematic al infinitului.

fiindcă în sine el nu este nimic real. Un spațiu (fie el plin sau vid*) poate fi deci limitat de fenomene, dar fenomenele nu pot fi *limitate de un spațiu vid* în afara lor. Același lucru este valabil și despre timp. Admițând toate acestea, este totuși incontestabil că trebuie să admitem aceste două absurdități, spațiul vid în afara lumii și timpul vid înaintea lumii, dacă admitem o limită a lumii, fie în spațiu, fie în timp.

Căci în ce privește subterfugiul, prin care se caută a evita consecința potrivit căreia noi zicem că, în caz că lumea are limite (în timp și în spațiu), vidul infinit trebuie să determine existența lucrurilor reale în ce privește mărimea lor, acest subterfugiu nu constă decât în aceasta: că în locul unei *lumi sensibile* gândim cine știe ce lume inteligibilă și că în locul primului început (o existență precedată de un timp al nonexistenței) gândim în genere o existență care *nu presupune nici o altă condiție* în lume; că în locul limitei întinderii gândim *hotare* ale universului și în felul acesta ocolim timpul și spațiul. Dar aici nu e vorba decât de *mundus phaenomenon* și de mărimea ei, la care nu se poate face abstracție în nici un caz de amintitele condiții ale sensibilității, fără a-i suprima esența. Dacă lumea sensibilă este limitată, ea se află în mod necesar în vidul infinit. Dacă lăsăm la o parte spațiul vid și, prin urmare, spațiul în genere ca condiție *a priori* a posibilității fenomenelor, atunci dispare întreaga lume sensibilă. În problema noastră, numai aceasta ne este dată. *Mundus intelligibilis* nu este altceva decât conceptul universal despre o lume în genere, în care se face abstracție de toate condițiile intuiției acestei lumi și cu privire la care nu este, prin urmare, posibilă nici o judecată sintetică, nici afirmativă, nici negativă.

* Se observă ușor că prin aceasta vrem să spunem: *spațiul vid, întrucât e limitat de fenomene*, așadar spațiul din *interiorul lumii* nu contrazice cel puțin principiile transcendentale și ar putea fi deci admis în raport cu aceste principii (deși prin aceasta nu se afirmă și posibilitatea lui).

ANTINOMIA

AL DOILEA CONFLICT

TEZĂ

Orice substanță compusă, în lume, constă din părți simple și nu există nicăieri absolut nimic decât simplul sau ceea ce este compus din simplu.

DOVADĂ

Dacă admiteți că substanțele compuse n-ar consta din părți simple, dacă orice compunere ar fi suprimată în gând, n-ar mai rămâne nici parte compusă și (fiindcă nu există părți simple) nici parte simplă, prin urmare n-ar mai rămâne nimic, în consecință nici substanța n-ar mai fi fost dată. Deci, sau e imposibil să se suprime în gând orice compunere sau, după suprimarea ei, trebuie să rămână ceva existent fără nici o compunere, adică simplul. Dar, în primul caz, compusul n-ar consta la rândul lui din substanțe (căci pentru acestea compunerea este numai o relație accidentală, fără care ele trebuie să existe ca existențe subzistând prin sine). Dar fiindcă acest caz contrazice supoziția, nu mai rămâne decât cel de-al doilea caz: anume că compusul substanțial în lume e format din părți simple.

De aici urmează nemijlocit că toate lucrurile din lume sunt existențe simple, că compunerea nu este decât o stare externă a lor și că, deși nu putem niciodată scoate complet și izola substanțele elementare din această stare de legătură, totuși rațiunea trebuie să le gândească ca subiecte prime ale oricărei compoziții și, prin urmare, ca existențe simple anterioare ei.

RAȚIUNII PURE

AL IDEILOR TRANSCENDENTALE

ANTITEZĂ

Nici un lucru compus, în lume, nu constă din părți simple și nu există nicăieri absolut nimic simplu în lume.

DOVADĂ

Presupuneți că un lucru compus (ca substanță) ar consta din părți simple. Fiindcă orice relație externă, prin urmare și orice compunere din substanțe, nu este posibilă decât în spațiu, atunci și spațiul trebuie să constea din tot atâtea părți câte are compusul care ocupă spațiul. Dar spațiul nu constă din părți simple, ci din spații. Deci fiecare parte a compusului trebuie să ocupe un spațiu. Dar părțile absolut prime ale oricărui compus sunt simple. Simplul deci ocupă un spațiu. Dar fiindcă orice real care ocupă un spațiu cuprinde în sine elemente diverse, aflându-se unele în afara celorlalte, fiind prin urmare compus, și anume ca un compus real, nu din accidente (căci acestea, fără substanță, nu pot fi externe unele față de altele), ci din substanțe, urmează că simplul ar fi un compus substanțial: ceea ce este contradictoriu.

A doua judecată a antitezei, anume că în lume nu există nimic simplu, trebuie să însemne aici numai atât: că existența a ceva absolut simplu nu poate fi dovedită de nici o experiență sau percepție, nici externă, nici internă, și că deci absolut simplul nu este decât o Idee, a cărei realitate obiectivă nu poate fi demonstrată niciodată în vreo experiență posibilă, prin urmare este fără nici o aplicație și fără obiect în expunerea fenomenelor. Căci să admitem că s-ar găsi pentru această Idee transcendentală un obiect al experienței; atunci intuiția empirică a unui obiect oarecare ar trebui să fie cunoscută ca o intuiție care nu cuprinde absolut nici un fel de elemente diverse, unele aflându-se în afara celorlalte și fiind legate într-o unitate. Cum din faptul că *nu avem*

Observație la

I. LA TEZĂ

Când vorbesc de un întreg, care constă în mod necesar din părți simple, înțeleg prin aceasta numai un întreg substanțial ca un *compositum* propriu-zis, adică unitatea accidentală a diversului, divers care, dat *separat* (cel puțin în gând), este pus într-o legătură reciprocă și prin aceasta formează un tot. Spațiul n-ar trebui numit propriu-zis *compositum*, ci *totum*, fiindcă părțile lui sunt posibile numai în întreg și nu întregul prin părți. El s-ar putea numi cel mult un *compositum ideale*, iar nu *reale*. Dar aceasta e numai o subtilitate. Cum spațiul nu este un compus din substanțe (nici chiar din accidente reale), dacă suprim în el orice compunere, nu trebuie să mai rămână nimic, nici chiar punctul; căci acesta nu este posibil decât ca limită a unui spațiu (prin urmare a unui compus). Spațiul și timpul nu constau deci din părți simple. Ceea ce aparține numai stării unei substanțe, deși are o mărime (de exemplu, schimbarea), nu constă din simplu; adică un anumit grad de schimbare nu se naște prin acumularea mai multor schimbări simple. Concluzia noastră de la compus la simplu nu este valabilă decât pentru lucruri subzistând în sine. Dar accidente ale stării nu subzistă în sine. Se poate deci distruge ușor dovada despre necesitatea simplului, ca parte

conștiința unui astfel de divers nu se poate conchide imposibilitatea lui totală într-o intuiție a obiectului, iar cum acesta din urmă este absolut necesar pentru simplicitatea absolută, urmează că această simplicitate nu poate fi dedusă din nici o percepție, oricare ar fi ea. Fiindcă deci nu poate fi dat niciodată ceva ca un obiect absolut simplu într-o experiență posibilă, iar fiindcă lumea sensibilă trebuie considerată ca fiind ansamblul tuturor experiențelor posibile, atunci nicăieri în ea nu este dat nimic simplu.

Această a doua judecată a antitezei merge cu mult mai departe decât cea dintâi, care nu exclude simplul decât din intuiția compusului, pe când, dimpotrivă, aceasta o exclude din întreaga natură; de aceea ea nici n-a putut fi demonstrată din conceptul unui obiect dat al intuiției externe (a compusului), ci din raportul lui cu o experiență posibilă în genere.

a doua antinomie

II. LA ANTITEZĂ

Împotriva acestei judecăți despre o diviziune infinită a materiei, al cărei principiu al demonstrației este pur matematic, *monadiștii* aduc obiecții, care sunt suspecte chiar prin aceea că nu vor să admită ca valabile nici cele mai clare dovezi matematice drept cunoașteri ale naturii spațiului, în măsura în care el este de fapt condiția formală a posibilității oricărei materii, ci nu le consideră decât niște consecințe scoase din concepte abstracte, însă arbitrare, care nu pot fi raportate la lucruri reale. Ca și cum ar fi posibil să ne închipuim un alt fel de intuiție decât aceea care este dată în intuiția originară a spațiului și ca și cum determinările *a priori* ale acestui spațiu n-ar privi în același timp tot ceea ce nu este posibil decât cu condiția de a umple acest spațiu. Dacă le dăm ascultare, atunci pe lângă punctul matematic, care este simplu, dar nu e parte, ci numai limita unui spațiu, ar trebui să mai gândim puncte fizice care, ce e drept, sunt și ele simple, dar ca părți ale spațiului au avantajul de a-l umple prin simpla lor agregare. Fără a repeta respingerile comune și clare ale acestei absurdități, care se întâlnesc cu duiumul, după cum este cu totul inutil să vrei să ataci subtil evidența matematicii prin

constitutivă a oricărui compus substanțial, și astfel se poate pierde în genere cauza lui, dacă întindem prea departe această dovadă și vrem s-o aplicăm fără deosebire la tot ce este compus, cum s-a și întâmplat de fapt de mai multe ori.

De altfel, eu vorbesc aici de simplu numai întrucât e dat în mod necesar în compus, acesta putând fi dizolvat în elementele simple ca în părțile lui constitutive. Sensul propriu-zis al cuvântului *monas* (așa cum îl întrebuințează L e i b n i z) ar trebui desigur să se refere numai la simplu, care este dat (de exemplu, în conștiința de sine) *nemijlocit* ca substanță simplă, și nu ca element al compusului, pe care l-am putea numi mai bine atom. Și fiindcă nu vreau să demonstrez substanțele simple decât în raport cu compusul, ca elemente ale lui, aș putea numi teza celei de-a doua antinomii *atomistică* transcendentală. Dar fiindcă acest cuvânt a fost întrebuințat încă de mult pentru denumirea unui mod special de explicare a fenomenelor corporale *(molecularum)* și presupune deci concepte empirice, poate fi numit principiul dialectic al *monadologiei*.

concepte pur discursive, observ numai că dacă filosofia face aici șicane matematicii, se datorează faptului că ea uită că în această problemă e vorba numai de *fenomene* și de condiția lor. Dar nu e suficient să găsim pentru *conceptul intelectual* pur al compusului conceptul de simplu, ci trebuie să aflăm pentru *intuiția* compusului (a materiei) intuiția simplului, iar acest lucru este absolut imposibil după legile sensibilității, prin urmare și la obiectele simțurilor. Se poate deci admite totdeauna despre un întreg din substanțe, care este gândit numai de intelectul pur, că trebuie să avem simplul anterior oricărei compuneri a lui, totuși acest lucru nu este valabil despre *totum substantiale phaenomenon* care, ca intuiție empirică în spațiu, are în sine proprietatea necesară că nici o parte a lui nu este simplă, fiindcă nici o parte a spațiului nu este simplă. Totuși monadiștii au fost destul de abili, încercând să se sustragă acestei dificultăți prin aceea că nu presupun spațiul ca o condiție a posibilității obiectelor intuiției externe (corpuri), ci pe acestea și raportul dinamic al substanțelor în genere drept condiție a posibilității spațiului. Dar noi avem un concept despre corpuri numai ca fenomene, iar ca atare, ele presupun în mod necesar spațiul ca o condiție a posibilității oricărui fenomen extern; subterfugiul este deci zadarnic, după cum am și arătat suficient mai sus în Estetica transcendentală. Dacă ele ar fi lucruri în sine, dovada monadiștilor ar fi incontestabil valabilă.

Cea de-a doua aserțiune dialectică are particular faptul că are împotriva ei o aserțiune dogmatică, care dintre toate aserțiunile sofistice este singura care încearcă să dovedească în mod evident la un obiect al experienței realitatea a ceea ce noi mai sus socoteam că ține de Ideile transcendentale, anume simplicitatea absolută a substanței, încercând să demonstreze că obiectul simțului intern, eul care gândește, este o substanță absolut simplă. Fără a intra aici în amănunte (fiindcă mai sus a fost examinat pe larg), observ numai că atunci când ceva este gândit numai ca obiect, fără a adăuga vreo determinare sintetică a intuiției lui (cum se întâmplă acest lucru prin reprezentarea absolut nudă: eu), atunci, negreșit, nu poate fi perceput nimic divers și nici o compunere într-o astfel de reprezentare. Pe lângă aceasta, cum predicatele prin care gândesc acest obiect sunt numai intuiții ale simțului intern, nu poate apărea aici nimic care să dovedească un divers de elemente exterioare unele altora, prin urmare o compunere reală. Numai conștiința de sine

ANTINOMIA

AL TREILEA CONFLICT

TEZĂ

Cauzalitatea după legile naturii nu este singura din care pot fi derivate toate fenomenele lumii. Pentru explicarea lor este necesar să mai admitem o cauzalitate prin libertate.

DOVADĂ

Să admitem că nu există altă cauzalitate decât după legi ale naturii; astfel, tot *ce se întâmplă* presupune o stare anterioară, căreia îi urmează inevitabil, după o regulă. Dar starea anterioară trebuie să fie ea însăși ceva care s-a întâmplat (care să fi devenit în timp, căci mai înainte nu era), deoarece dacă ar fi fost întotdeauna, atunci nici consecința ei nu ar mai fi început să fie, ci ar fi existat întotdeauna. Astfel, cauzalitatea cauzei prin care se întâmplă ceva este ea însăși ceva *întâmplat* care, potrivit legii naturii, presupune la rândul ei o stare anterioară și cauzalitatea ei, iar această stare, la fel, presupune o alta mai veche etc. Dacă deci totul se întâmplă numai după legile simple ale naturii, atunci nu există totdeauna decât un început subaltern, dar niciodată un prim început și deci în genere nu există o totalitate a seriei de partea cauzelor care derivă unele din altele. Dar tocmai în aceasta constă legea naturii: că

are deci această particularitate: deoarece subiectul care gândește este totodată propriul lui obiect, el nu se poate diviza pe sine însuși (deși poate diviza determinările care îi sunt inerente), căci în raport cu el însuși, orice obiect este unitate absolută. Nu este mai puțin adevărat că dacă acest subiect este privit *exterior*, ca un obiect al intuiției, el ar prezenta totuși o compunere în fenomen. Dar astfel trebuie considerat totdeauna, atunci când vrem să știm dacă în el există sau nu un divers de elemente *exterioare* unele altora.

RAȚIUNII PURE

AL IDEILOR TRANSCENDENTALE

ANTITEZĂ

Nu există libertate, ci totul în lume se întâmplă numai după legi ale naturii.

DOVADĂ

Presupuneți că există o *libertate* în sens transcendental, ca o specie particulară de cauzalitate, potrivit căreia ar putea să se desfășoare evenimentele lumii, anume o facultate de a începe în mod absolut o stare, prin urmare și o serie de urmări ale acestei stări: atunci, în virtutea acestei spontaneități, va începe nu numai o serie, ci va începe în mod absolut determinarea acestei spontaneități însăși de a produce seria, adică cauzalitatea, astfel încât nimic nu precedă care să determine după legi constante această acțiune care se întâmplă. Dar orice început de acțiune presupune o stare a cauzei care încă nu acționează, și un prim început dinamic al acțiunii presupune o stare care nu are nici o legătură de cauzalitate cu starea anterioară a aceleiași cauze, adică nu rezultă în nici un mod din ea. Libertatea transcendentală este deci contrară legii cauzale și este o astfel de legătură a stărilor succesive a cauzelor eficient, după care nu e posibilă nici o unitate a experienței și care deci nici nu se întâlnește în nici o experiență, prin urmare nu este decât o ficțiune goală.

nimic nu se întâmplă fără o cauză suficient determinată *a priori*. Deci judecata că orice cauzalitate nu este posibilă decât după legi ale naturii se contrazice pe sine în generalitatea ei nelimitată, și această cauzalitate nu poate fi deci acceptată ca singura.

În consecință, trebuie admisă o cauzalitate, prin care se întâmplă ceva fără ca propria lui cauză să fie determinată mai departe de o altă cauză precedentă după legi necesare, adică o *spontaneitate absolută* a cauzelor, având capacitatea de a începe *de la sine* o serie a fenomenelor care decurg după legi naturale, prin urmare libertate transcendentală, fără care, chiar în cursul naturii, seria succesivă a fenomenelor nu e niciodată completă de partea cauzelor.

Observație la

I. LA TEZĂ

Ideea transcendentală a libertății nu cuprinde, desigur, nici pe departe tot conținutul conceptului psihologic cu acest nume, care în cea mai mare parte este empiric, ci numai pe acela de spontaneitate absolută a acțiunii ca fundament propriu-zis pe seama căruia poate fi pusă acțiunea. Dar ea este totuși adevărata piatră de încercare a filosofiei, care găsește dificultăți de neînvins în a admite o asemenea specie de cauzalitate necondiționată. Deci ceea ce în problema libertății voinței a pus încă de la început rațiunea speculativă într-o atât de mare încurcătură nu este propriu-zis decât o dificultate *transcendentală* și se reduce pur și simplu la problema de a ști dacă trebuie admisă o facultate capabilă să înceapă *de la ea însăși* o serie de lucruri sau de stări succesive. Cum este posibilă o asemenea facultate nu este tot atât de necesar să poți răspunde, căci și

Nu avem deci decât *natura*, în care trebuie să căutăm înlănțuirea și ordinea evenimentelor lumii. Libertatea (independența) față de legile naturii este în adevăr o *eliberare* de *constrângere*, dar și de *firul conducător* al tuturor regulilor. Căci nu se poate spune că în locul legilor naturii se instalează în cauzalitatea cursului lumii legi ale libertății, căci dacă libertatea *ar fi determinată* după legi, *n-ar fi libertate, ci ea însăși n-ar fi altceva decât natură*. Deci natura și libertatea transcendentală se deosebesc între ele ca legitatea și absența legității. Cea dintâi determină desigur intelectul cu dificultatea de a căuta mereu mai sus în seria cauzelor originea evenimentelor, deoarece cauzalitatea lor este totdeauna condiționată, dar promite, ca despăgubire, o unitate de experiență universală și conformă legilor, pe când, dimpotrivă, iluzia libertății promite, negreșit, intelectului cercetător un punct de repaus în lanțul cauzelor, conducându-l la o cauzalitate necondiționată, care începe să acționeze de la sine, dar fiindcă această cauzalitate este oarbă, rupe firul călăuzitor al regulilor, singurul care face posibilă o experiență universal coerentă.

antinomia a treia

II. LA ANTITEZĂ

Apărătorul atotputerniciei naturii *(fiziocrația* transcendentală), în opoziție cu doctrina despre libertate, și-ar afirma judecata împotriva raționamentelor sofistice ale acestei doctrine în felul următor: *Dacă nu admiteți în lume nimic matematic prim, sub raportul timpului, atunci nici nu aveți nevoie să căutați ceva dinamic prim, sub raportul cauzalității.* Cine v-a poruncit să imaginați o stare a lumii absolut primă și prin urmare un început absolut al seriei de fenomene care se scurge succesiv și să puneți limite naturii nemărginite, pentru a procura astfel un punct de repaus imaginației voastre? Deoarece substanțele au existat totdeauna în lume, cel puțin unitatea experienței face necesară o asemenea supoziție, nu este nici o dificultate nici de a admite că schimbarea stărilor ei, adică o serie a schimbărilor ei, a existat totdeauna și, prin urmare, nu trebuie

în ce privește cauzalitatea după legi naturale trebuie să ne mulțumim prin a recunoaște *a priori* că o astfel de cauzalitate trebuie să fie presupusă, deși noi nu înțelegem în nici un fel cum este posibil ca o anumită existență să fie pusă de o altă existență și în cazul acesta trebuie să ne ținem exclusiv de experiență. Dar noi nu am demonstrat propriu-zis această necesitate a unui prim început al unei serii de fenomene din libertate decât într-atât întrucât e necesar pentru înțelegerea unei origini a lumii, în timp ce toate stările succesive pot fi luate ca o succesiune după simple legi naturale. Dar fiindcă prin aceasta este o dată totuși dovedită (deși nu sesizată în ea însăși) facultatea de a începe cu totul spontan o serie în timp, ne este permis acum, de asemenea, ca în mijlocul cursului lumii să facem să înceapă spontan, în ce privește cauzalitatea, diferite serii și să atribuim substanțelor lor o facultate de a acționa în virtutea libertății. Să nu ne lăsăm ținuți în loc de neînțelegerea că din moment ce o serie succesivă în lume nu poate avea decât relativ un început prim, căci totdeauna în lume precedă o stare a lucrurilor, nu este posibil în timpul cursului lumii nici un început absolut prim al seriilor. Căci noi nu vorbim aici despre începutul *absolut prim* în ce privește timpul, ci în ce privește cauzalitatea. Dacă eu mă scol acum (de exemplu) de pe scaun complet liber și fără o influență necesar determinantă a cauzelor naturale, atunci cu acest eveniment și cu toate consecințele lui naturale la infinit începe o nouă serie, deși în raport cu timpul acest eveniment nu este decât continuarea unei serii precedente. Căci această decizie și această faptă nu se află în succesiunea unor simple acțiuni naturale și nu este o simplă continuare a lor; ci cauzele naturale determinante încetează complet înaintea lor, în raport cu acest eveniment, care ce e drept le succede, dar nu decurge din ele și de aceea trebuie numit un început absolut prim al unei serii de fenomene, dar nu în raport cu timpul, ci în raport cu cauzalitatea.

Ceea ce confirmă în mod strălucit nevoia rațiunii de a face apel în seria cauzelor naturale la un prim început, provenind din libertate, e faptul că toți filosofii antichității (cu excepția școlii epicureice) s-au văzut siliți, pentru a explica mișcările lumii, să admită un *prim motor*, adică o cauză care acționează liber, care a început prima și de la ea însăși această serie de stări. Căci ei nu au cutezat să facă conceptibil un prim început făcut de simpla natură.

căutat nici un prim început, nici matematic, nici dinamic. Nu se poate concepe cum este posibilă o astfel de derivare infinită fără un prim membru, în raport cu care toate celelalte nu sunt decât succesive. Dar dacă din acest motiv voi vreți să respingeți aceste enigme ale naturii, atunci vă veți vedea siliți să respingeți multe proprietăți fundamentale sintetice (forțe fundamentale), pe care le puteți concepe tot atât de puțin și chiar posibilitatea unei schimbări în genere trebuie să vă pară supărătoare. Căci, dacă nu ați găsi prin experiență că ea este reală, nu v-ați putea imagina *a priori* niciodată cum este posibilă o asemenea succesiune perpetuă de existență și nonexistență.

Chiar dacă s-ar admite eventual o facultate transcendentală a libertății, pentru a începe schimbările lumii, această facultate nu ar trebui să fie decât cel puțin în afara lumii (deși rămâne totdeauna o pretenție temerară de a admite în afara tuturor intuițiilor posibile încă un obiect care nu poate fi dat în nici o percepție posibilă). Dar a atribui, chiar în lume, o astfel de facultate substanțelor nu poate fi permis niciodată, căci atunci ar dispărea în cea mai mare parte înlănțuirea fenomenelor care se determină necesar unele pe altele după legi universale, înlănțuire care se numește natură, și cu ea ar dispărea și caracterul adevărului empiric, care distinge experiența de vis. Căci alături de o astfel de facultate a libertății, lipsită de legi, cu greu mai poate fi gândită natura, fiindcă legile ei s-ar modifica neîncetat sub influența libertății, iar jocul fenomenelor, care după simpla natură ar fi regulat și uniform, ar fi astfel tulburat și făcut incoerent.

ANTINOMIA

AL PATRULEA CONFLICT

TEZĂ

Lumea implică ceva care, fie ca parte sau cauză a ei, este o ființă absolut *necesară*.

DOVADĂ

Lumea sensibilă, ca ansamblu al tuturor fenomenelor, conține totodată o serie de schimbări. Căci fără acestea nu ne-ar fi dată nici reprezentarea seriei timpului ca o condiție a posibilității lumii sensibile*. Dar orice schimbare este supusă condiției ei, care o precedă în timp și al cărei efect necesar este. Orice condiționat, care este dat, presupune, cu privire la existența lui, o serie completă de condiții până la necondiționatul absolut, care singur este absolut necesar. Deci trebuie să existe ceva absolut necesar, dacă există o schimbare ca o consecință a lui. Dar acest necesar aparține el însuși lumii sensibile. Presupuneți că el este în afara ei; atunci seria schimbărilor lumii și-ar deriva începutul de la el, fără ca totuși această cauză necesară însăși să aparțină lumii sensibile. Acest lucru este însă imposibil. Dat fiind că începutul unei serii în timp nu poate fi determinat decât prin ceea ce precedă în timp, condiția supremă a începutului unei serii de schimbări trebuia să existe în timpul în care această serie nu era încă (căci începutul este o existență pe care o precedă un timp în care lucrul care începe nu exista încă). Deci cauzalitatea cauzei necesare a schimbărilor, prin urmare și cauza însăși, aparține timpului, prin urmare fenomenului (în care timpul este posibil numai ca formă a lui); prin urmare, ea nu poate fi gândită separată de lumea sensibilă, de ansamblul tuturor fenomenelor. Deci, în lumea însăși

* Timpul, în calitate de condiție formală a posibilității schimbărilor, este în adevăr obiectiv anterior acestora; dar subiectiv și în realitatea conștiinței, această reprezentare, ca oricare alta, nu este totuși dată decât cu ocazia percepțiilor.

RAȚIUNII PURE

AL IDEILOR TRANSCENDENTALE

ANTITEZĂ

Nu există nicăieri o existență absolut necesară nici în lume, nici în afara lumii, ca fiind cauza ei.

DOVADĂ

Presupuneți că lumea însăși sau în ea este o ființă necesară: atunci sau în seria schimbărilor ei ar fi un început absolut necesar, prin urmare fără cauză, ceea ce contrazice legea dinamică a determinării tuturor fenomenelor în timp, sau seria însăși ar fi fără nici un început și, deși contingentă și condiționată în toate părțile ei, ea ar fi totuși, în întregime, absolut necesară și necondiționată, ceea ce este contradictoriu în sine, căci existența unei mulțimi nu poate fi necesară, dacă nici una din părțile ei nu posedă o existență necesară în sine.

Presupuneți, dimpotrivă, că există în afara lumii o cauză a lumii absolut necesară; această cauză, ca membru suprem în *seria cauzelor* schimbărilor lumii, ar începe mai întâi existența acestor schimbări și seria lor*. Dar ea ar trebui atunci să și înceapă a acționa, și cauzalitatea ei s-ar integra în timp, dar tocmai de aceea în ansamblul fenomenelor, adică în lume; în consecință, ea însăși, cauza, n-ar fi în afara lumii, ceea ce contrazice supoziția. Deci, nici în lume, nici în afara ei (dar în legătură cauzală cu ea) nu există vreo ființă absolut necesară.

* Cuvântul „a începe" se ia în două sensuri. Primul este *activ*, deoarece cauza începe *(infit)* o serie de stări, ca efecte ale ei; al doilea este *pasiv*, deoarece cauzalitatea începe *(fit)* în cauza însăși. Eu conchid aici de la primul sens la cel de-al doilea.

este cuprins ceva absolut necesar (fie că acest ceva este însăși seria întreagă a lumii sau o parte a ei).

Notă la

I. LA TEZĂ

Pentru a dovedi existența unei ființe necesare, nu trebuie să mă folosesc aici decât de argumentul *cosmologic*, care urcă de la condiționatul în fenomen la necondiționatul în concept, considerând acest necondiționat ca fiind condiția necesară a totalității absolute a seriei. Încercarea de a da dovada din simpla Idee a unei ființe supreme între toate ființele în genere aparține unui alt principiu al rațiunii și de aceea o astfel de dovadă va trebui prezentată separat.

Argumentul cosmologic pur nu poate demonstra altfel existența unei ființe necesare decât lăsând totodată nedecis dacă această ființă este lumea însăși sau un lucru distinct de ea. Căci pentru a rezolva această problemă sunt necesare principii care nu mai sunt cosmologice și nu continuă seria fenomenelor; sunt necesare concepte de ființe contingente în genere (întrucât ele sunt considerate numai ca obiecte ale intelectului) și un principiu care leagă prin simple concepte aceste ființe de o ființă necesară; toate acestea aparțin unei filosofii *transcendente*, pentru care nu este încă locul aici.

Dar de îndată ce am început să ne servim de dovada cosmologică, punând la bază seria fenomenelor și regresiunea în ea după legi empirice ale cauzalității, nu mai putem apoi să ne abatem brusc de la ea și să trecem la ceva care nu mai aparține seriei ca un membru. Căci o cauză trebuie considerată drept condiție în aceeași semnificație în care a fost luată relația condiționatului față de condiția lui în seria care trebuia să conducă la condiția supremă în progresie continuă. Dacă însă această relație este sensibilă și aparține folosirii empirice posibile a intelectului, atunci condiția supremă sau cauza nu poate încheia regresia decât după legi ale sensibilității, prin urmare decât ca aparținând seriei timpului, și ființa necesară trebuie considerată ca membru suprem al seriei lumii.

antinomia a patra

II. LA ANTITEZĂ

Dacă, urcând seria fenomenelor, credem că întâmpinăm dificultăți în acceptarea existenței unei cauze supreme absolut necesare, ele nici nu trebuie să se întemeieze pe simple concepte despre existența necesară a unui lucru în genere și prin urmare nu trebuie să fie ontologice, ci trebuie să rezuite din legătura cauzală cu o serie de fenomene, pentru a admite o condiție a ei, care ea însăși este necondiționată, în consecință ele trebuie să fie cosmologice și deduse după legi empirice. Trebuie să se arate că regresia în seria cauzelor (în lumea sensibilă) nu poate niciodată sfârși cu o condiție necondiționată empiric și că argumentul cosmologic, scos din contingența stărilor lumii, este, din cauza schimbărilor ei, contrar supoziției unei cauze prime și care începe absolut seria.

În această antinomie este însă un contrast ciudat: anume că din același argument din care în teză s-a conchis existența unei ființe prime se conchide în antiteză nonexistența ei, și anume cu aceeași rigoare. Mai întâi s-a spus: *există o ființă necesară*, fiindcă întreg timpul trecut cuprinde în sine seria tuturor condițiilor, și cu aceasta deci și necondiționatul (necesarul). Acum se spune: *nu există o ființă necesară*, tocmai fiindcă întreg timpul scurs cuprinde în sine seria tuturor condițiilor (care, prin urmare, sunt toate, la rândul lor, condiționate). Cauza acestui lucru este următoarea. Primul argument nu privește decât *totalitatea absolută* a seriei condițiilor, care se determină una pe alta în timp, și primește prin aceasta ceva necondiționat și necesar. Cel de-al doilea ia în considerare, dimpotrivă, *contingența* a tot ce este determinat *în seria timpului* (deoarece anterior oricărei determinări există un timp în care condiția însăși trebuie să fie la rândul ei determinată ca fiind condiționată), ceea ce face ca orice necondiționat și orice necesitate absolută să dispară complet. Totuși, modul de a conchide este în ambele absolut conform rațiunii umane comune, care ajunge de multe ori în

Totuși unii și-au luat libertatea să facă un astfel de salt (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). S-a conchis anume de la schimbările din lume la contingența empirică, adică la dependența ei de cauze empiric determinante și s-a obținut o serie ascendentă a condițiilor empirice, ceea ce era foarte corect. Dar fiindcă aici nu se putea găsi nici un început prim și nici un membru suprem, s-a făcut brusc o abatere de la conceptul empiric de contingență și s-a luat categoria pură, care a dat naștere apoi unei serii pur inteligibile, a cărei totalitate se baza pe existența unei cauze absolut necesare care, nefiind legată de condiții sensibile, era acum eliberată și de condiția cronologică de a începe ea însăși cauzalitatea ei. Dar acest procedeu este cu totul ilegitim, cum se poate conchide din cele ce urmează.

Contingent, în sensul pur al categoriei, este acel lucru al cărui opus contradictoriu este posibil. De la contingența empirică nu se poate conchide deloc la contingența inteligibilă. Contrariul (stării) a ceea ce se schimbă este real în alt timp, prin urmare și posibil; deci, acesta nu este opusul contradictoriu al stării precedente, căci pentru aceasta s-ar cere ca, în același timp în care era starea precedentă, să fi putut fi în locul ei opusul ei, ceea ce nu poate fi conchis din schimbare. Un corp care era în mișcare = *A* ajunge în repaus = *non A*. Dar din faptul că o stare opusă stării *A* îi urmează acesteia nu se poate conchide că opusul contradictoriu al lui *A* este posibil, prin urmare că *A* este contingent, căci pentru aceasta s-ar cere ca, în același timp în care era mișcarea, repausul să fi putut fi în locul ei. Noi nu știm nimic mai mult decât că repausul a fost real, prin urmare și posibil, în timpul următor. Dar mișcarea într-un timp și repausul în alt timp nu sunt contradictorii între ele. Deci succesiunea determinărilor opuse, adică schimbarea, nu dovedește câtuși de puțin contingența după concepte ale intelectului pur și deci nu poate duce nici la existența unei ființe necesare după concepte pure ale intelectului. Schimbarea dovedește numai contingența empirică, cu alte cuvinte că potrivit legii cauzalității noua stare nici n-ar fi putut avea loc prin sine, fără o cauză care aparține timpului precedent. Această cauză, chiar dacă este admisă ca absolut necesară, trebuie totuși să se găsească în felul acesta în timp și să aparțină seriei fenomenelor.

situația de a se contrazice pe sine, atunci când consideră obiectul ei din două puncte de vedere diferite. Domnul de Mairan a considerat disputa a doi astronomi vestiți, care s-a născut dintr-o dificultate analogă cu privire la alegerea punctului de vedere, ca un fenomen destul de remarcabil, pentru a scrie despre aceasta un tratat special. Unul raționa astfel: *Luna se învârte în jurul axei ei*, fiindcă arată Pământului mereu aceeași parte; celălalt: *Luna nu se învârte în jurul axei ei*, tocmai fiindcă ea arată Pământului aceeași parte. Ambele concluzii erau juste, după cum se alegea punctul de vedere din care voiau să observe mișcările Lunii.

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea a treia

DESPRE INTERESUL RAȚIUNII ÎN ACEST CONFLICT CU SINE ÎNSĂȘI

Avem acum întregul joc dialectic al Ideilor cosmologice, care nu permit ca un obiect corespunzător să le fie dat într-o experiență posibilă, ba nici chiar ca rațiunea să le gândească în acord cu legile universale ale experienței; totuși, aceste Idei nu sunt imaginate în mod arbitrar, ci rațiunea este condusă către ele în mod necesar în progresul continuu al sintezei empirice, atunci când ea vrea să se elibereze de orice condiții și să cuprindă în totalitatea ei necondiționată ceea ce, după regulile experienței, nu poate fi determinat niciodată decât condiționat. Aceste aserțiuni sofistice sunt tot atâtea încercări de a rezolva patru probleme naturale și inevitabile ale rațiunii, probleme care nu pot fi decât exact patru, nici mai multe, nici mai puține, fiindcă nu există mai multe serii de supoziții sintetice care să limiteze *a priori* sinteza empirică.

Am expus pretențiile strălucite ale rațiunii, care își întinde domeniul dincolo de toate limitele experienței, numai în formule seci, care nu cuprind decât baza pretențiilor ei legitime și, așa cum se cuvine unei filosofii transcendentale, le-am dezbrăcat de tot ce este empiric, deși întreaga splendoare a aserțiunilor rațiunii nu poate străluci decât în legătură cu acest empiric. Dar în această aplicare și în această extindere progresivă a folosirii rațiunii, filosofia, pornind de la câmpul experiențelor și înălțându-se treptat până la aceste Idei sublime, prezintă o demnitate care, dacă și-ar putea susține pretențiile, ar lăsa departe în urma ei valoarea oricărei alte științe omenești, fiindcă ea promite să ne dea fundamentul pentru speranțele noastre cele mai mari și să ne deschidă perspective spre scopurile ultime, în care trebuie să se reunească în cele din urmă toate eforturile rațiunii. Dacă lumea are un început și o limită a întinderii ei în spațiu; dacă undeva și eventual în eul meu gânditor există o unitate indivizibilă și indestructibilă sau nu există decât ceea ce este divizibil și trecător; dacă sunt liber în acțiunile mele sau sunt condus, ca alte ființe, de firul naturii și al destinului; dacă, în

sfârșit, există o cauză supremă a lumii sau lucrurile naturii și ordinea lor constituie ultimul obiect la care trebuie să ne oprim în toate considerațiile noastre, toate acestea sunt probleme pentru a căror rezolvare matematicianul și-ar da bucuros toată știința lui, căci aceasta nu-i poate procura nici o satisfacție în privința scopurilor celor mai înalte și mai importante ale omenirii. Însăși demnitatea proprie a matematicii (această mândrie a rațiunii omenești) se întemeiază pe faptul că, dând rațiunii o călăuză pentru a înțelege natura în mare, ca și în mic, în ordinea și regularitatea ei, precum și în admirabila unitate a forțelor care o pun în mișcare, cu mult dincolo de orice așteptare a filosofiei care construiește pe experiența comună, face astfel posibilă și încurajează chiar folosirea rațiunii care depășește orice experiență, procurând în același timp filosofiei, care se ocupă de aceste cercetări, cele mai bune materiale, pentru a-i sprijini investigația, în măsura în care îi permite propria-i natură, prin intuiții adecvate.

Din nefericire pentru speculație (dar poate din fericire pentru menirea practică a omului), rațiunea se vede, chiar în speranțele ei cele mai mari, atât de încurcată în argumente și contraargumente, încât nu poate, atât pentru motive de onoare, cât și pentru securitatea ei, să se retragă și să privească indiferentă la această dispută ca la un simplu joc și cu atât mai puțin să impună pur și simplu pace, deoarece obiectul disputei interesează foarte mult, ei nu-i mai rămâne altceva decât să reflecteze asupra originii acestei lupte a rațiunii cu sine însăși, pentru a vedea dacă nu cumva ar purta-o o simplă neînțelegere, după a cărei lămurire ar dispărea poate, de ambele părți, pretențiile orgolioase, dar în schimb ar începe o domnie calmă, durabilă, a rațiunii asupra intelectului și a simțurilor.

Deocamdată să mai amânăm puțin această explicare fundamentală și să examinăm mai întâi de care parte am trece foarte bucuroși, dacă am fi siliți să luăm atitudine. Cum în acest caz nu consultăm piatra de încercare logică a adevărului, ci numai interesul nostru, o astfel de cercetare, deși nu decide nimic cu privire la dreptul litigios al ambelor părți, va avea totuși avantajul de a face să se înțeleagă de ce participanții la această luptă au trecut mai curând de o parte decât de alta, fără ca motivul să fi fost tocmai o cunoaștere mai aprofundată a obiectului; de asemenea, va avea avantajul de a explica și alte lucruri secundare, de exemplu zelul arzător al uneia din părți și afirmația rece a celeilalte, de

ce participanții aplaudă bucuros o partidă, iar față de cealaltă sunt de mai înainte ireconciliabil potrivnici.

Dar există ceva care, în această apreciere provizorie, determină singurul punct de vedere din care poate fi făcută această apreciere cu temeinicia cuvenită, iar acesta este compararea principiilor de la care pleacă cele două părți. Se observă în aserțiunile antitezei o perfectă uniformitate a modului de gândire și o unitate deplină a maximelor, anume un principiu al *empirismului* pur nu numai în explicarea fenomenelor din lume, ci și în rezolvarea Ideilor transcendentale despre universul însuși. Dimpotrivă, aserțiunile tezei pun la bază, în afară de modul de explicație empiric în cadrul seriei fenomenelor, și începuturi intelectuale, și astfel maxima nu este simplă. După caracterul ei esențial distinctiv, voi numi această maximă *dogmatism* al rațiunii pure.

De partea *dogmatismului* în determinarea Ideilor cosmologice ale rațiunii sau de partea *tezei* se găsesc deci:

În primul rând, un anumit *interes practic*, la care ia parte din toată inima orice om bine intenționat, dacă își înțelege adevăratul lui folos. Că lumea are un început, că eul meu gânditor are o natură simplă și de aceea incoruptibilă, că el este în același timp liber în acțiunile lui voluntare și deasupra constrângerii naturii și că, în sfârșit, toată ordinea lucrurilor, care constituie lumea, descinde dintr-o ființă primă, de la care totul își împrumută unitatea și înlănțuirea în acord cu scopurile, acestea sunt tot atâtea pietre fundamentale ale moralei și religiei. Antiteza ne răpește toate aceste suporturi sau cel puțin pare a ni le răpi.

În al doilea rând, de partea aceasta se manifestă și un *interes speculativ* al rațiunii. Căci, dacă admitem și întrebuințăm în felul acesta Ideile transcendentale, atunci putem îmbrățișa total *a priori* întregul lanț al condițiilor și putem concepe derivarea condiționatului, fiindcă pornim de la necondiționat; ceea ce nu e capabilă să facă antiteza, care se recomandă foarte rău prin faptul că la întrebarea cu privire la condițiile sintezei ei nu poate da nici un răspuns care să ne scutească de a întreba mereu, fără sfârșit. După ea, trebuie să ne ridicăm de la un început dat la unul mai înalt, fiecare parte duce la o parte și mai mică, fiecare eveniment are mereu drept cauză un alt eveniment deasupra lui, și condițiile existenței în genere se sprijină la rândul lor mereu pe altele,

fără a dobândi vreodată suport și sprijin necondiționat într-un lucru independent, ca ființă primă.

În al treilea rând, această parte are și avantajul *popularității* care, desigur, nu constituie titlul cel mai mărunt al recomandării ei. Simțul comun nu găsește nici cea mai mică dificultate în Ideile începutului necondiționat al oricărei sinteze, căci și fără aceasta el este mai obișnuit să coboare spre conseeințe decât să urce spre principii și are în conceptele unei ființe absolut prime (a cărei posibilitate el nu o sondează) un sentiment de comoditate și totodată un punct fix, pentru a lega de el firul călăuzitor al pașilor lui, pe când, dimpotrivă, în urcușul fără răgaz de la condiționat la necondiționat, mereu cu un picior în aer, el nu poate găsi nici o plăcere.

De partea *empirismului* în determinarea Ideilor cosmologice sau a *antitezei* nu se găsește *mai întâi* nici un interes practic din principii pure ale rațiunii, ca acela pe care îl posedă morala și religia. Dimpotrivă, simplul empirism pare a răpi amândurora orice forță și influență. Dacă nu există o ființă primă distinctă de lume, dacă lumea este fără început și deci și fără creator, dacă voința noastră nu este liberă, iar sufletul este divizibil și coruptibil ca și materia, atunci ideile *morale* și principiile lor pierd orice valabilitate și cad o dată cu Ideile *transcendentale*, care constituie sprijinul lor teoretic.

În schimb, empirismul oferă interesului speculativ al rațiunii avantaje, care sunt foarte ademenitoare și care depășesc cu mult pe cele pe care le poate promite învățătorul dogmatic al Ideilor rațiunii. Potrivit empirismului, intelectul se află întotdeauna pe propriul lui teren, adică numai pe câmpul experiențelor posibile, ale căror legi pot fi cercetate de el și cu ajutorul lor își poate extinde la nesfârșit cunoașterea lui sigură și inteligibilă. Aici intelectul poate și trebuie să prezinte obiectul atât în sine, cât și în relațiile lui, cu ajutorul intuiției sau cel puțin al conceptelor, a căror imagine poate fi expusă clar și distinct în intuiții analoge date. Nu numai că el nu are nevoie să părăsească acest lanț al ordinii naturale, pentru a se agăța de Idei, ale căror obiecte nu le cunoaște, deoarece, ca lucruri imaginare, ele nu pot fi niciodată date, ci nu-i este nici măcar permis să-și părăsească îndeletnicirea și, sub pretextul că a isprăvit, să treacă în domeniul rațiunii idealizatoare și la concepte transcendente, unde nu mai are nevoie să observe și să cerceteze potrivit legilor naturii, ci numai să *gândească* și să *inventeze*, sigur că nu poate fi contrazis de

faptele naturii, fiindcă nu este legat de mărturia lor, ci o poate disprețui sau chiar supune unei autorități superioare, anume celei a rațiunii pure.

De aceea, empiristul nu va permite niciodată să admită o epocă a naturii ca fiind absolut prima sau să considere vreo limită a perspectivei lui în întinderea naturii ca fiind ultima; nici să treacă de la obiectele naturii, pe care le poate analiza prin observație și matematică, și le poate determina sintetic în intuiție (de la întindere), la acelea pe care nici simțurile, nici imaginația nu le poate prezenta vreodată *in concreto* (la simplu); nici nu va permite să se pună la baza *naturii* însăși o facultate de a acționa independent de legile naturii (libertatea) și prin aceasta să îngusteze preocuparea intelectului de a cerceta originea fenomenelor cu ajutorul firului călăuzitor al regulilor necesare; în sfârșit, nici nu va permite să se caute în afara naturii cauza unui lucru oarecare (ființa primă), fiindcă noi nu cunoaștem nimic mai mult decât natura, căci numai ea ne oferă obiecte și poate să ne instruiască despre legile lor.

Este drept că dacă filosoful empirist nu are altă intenție cu antiteza lui decât de a doborî curiozitatea indiscretă și prezumția rațiunii care își ignorează adevărata ei menire, care se împăunează cu *pătrundere* și *știință* acolo unde de fapt încetează pătrunderea și știința și care vrea să prezinte ca o promovare a interesului speculativ ceea ce nu poate fi valabil decât din punctul de vedere al interesului practic, pentru a rupe, acolo unde convine comodității ei, firul cercetărilor fizice și, sub pretextul extinderii cunoașterii, a-l lega de Idei transcendentale, prin care nu cunoaștem propriu-zis altceva decât *că nu cunoaștem nimic*; dacă, zic, empiristul s-ar mulțumi cu atât, atunci principiul lui ar fi o maximă a cumpătării în pretenții, a modestiei în afirmații și în același timp a lărgirii cât mai mult posibil a intelectului nostru, sub conducerea învățătorului care ne este dat propriu-zis: experiența. Căci, în acest caz, nu ni s-ar răpi *supozițiile intelectuale* și *credința*, necesare interesului nostru practic; numai că nu le-am putea prezenta sub titlul și pompa de știință și cunoaștere rațională, fiindcă *știința* speculativă propriu-zisă nu poate avea alt obiect decât pe acela al experienței și că, dacă depășește limitele ei, sinteza care caută cunoștințe noi și independente de experiență nu are un substrat al intuiției la care să poată fi aplicată.

Dar dacă empirismul devine el însuși dogmatic cu privire la Idei (cum se întâmplă de cele mai multe ori) și neagă cu îndrăzneală ceea ce este dincolo de sfera cunoștințelor lui intuitive, cade el însuși în greșeala lipsei de modestie, care aici este cu atât mai blamabilă, cu cât prin aceasta i se cauzează interesului practic al rațiunii un prejudiciu ireparabil.

Aceasta este opoziția dintre *epicureism** și *platonism*.

Fiecare din cele două concepții spune mai mult decât știe, dar astfel încât *cea dintâi* încurajează și promovează știința, deși în dauna interesului practic, *cea de-a doua* pune la îndemână principii excelente pentru practică, dar tocmai prin aceasta, cu privire la tot ceea ce nu îngăduie decât o cunoaștere speculativă, ea permite rațiunii să se dedea explicațiilor idealiste ale fenomenelor naturii și să neglijeze cercetarea fizică.

În sfârșit, în ce privește cel de-*al treilea* moment, care poate fi considerat în alegerea provizorie între cele două părți în conflict, este absolut ciudat că empirismul nu se bucură de nici o popularitate, deși am fi înclinați să credem că simțul comun ar trebui să accepte cu aviditate un proiect care promite să-l satisfacă numai cu cunoștințe experimentale și cu înlănțuirea dintre ele conformă rațiunii, în timp ce dogmatica transcendentală îl constrânge să se ridice la concepte care depășesc cu mult perspicacitatea și facultatea rațională a capetelor celor mai exercitate în gândire. Dar tocmai acesta este mobilul simțului comun. Căci el se găsește atunci într-o stare în care nici cel mai mare savant nu

* Este totuși problematic dacă Epicur a prezentat vreodată aceste principii ca afirmații obiective. Dacă ele n-au fost cumva decât maxime ale folosirii speculative a rațiunii, atunci el a arătat în aceasta un spirit filosofic mai autentic decât oricare alt înțelept al antichității. Că în explicarea fenomenelor trebuie să procedăm ca și când câmpul cercetării n-ar fi mărginit de nici o graniță sau început al lumii; că trebuie să admitem materia lumii așa cum trebuie să fie ea, dacă vrem să fim instruiți despre ea prin experiență; că nu trebuie să căutăm altă origine a evenimentelor decât aceea care este determinată de legile imuabile ale naturii și că, în sfârșit, nu trebuie să recurgem la nici o cauză distinctă de lume, acestea sunt principii încă și azi foarte juste, dar puțin observate, în stare să lărgească filosofia speculativă și totodată să descopere principiile morale, independent de ajutoare străine, fără ca, din această pricină, acela care cere să *ignorăm* acele principii dogmatice atâta timp cât suntem ocupați cu simpla speculație să fie acuzat că vrea să le *nege*.

poate avea vreo superioritate față de el. Dacă el nu înțelege decât puțin sau chiar nimic din toate acestea, nici nimeni altul nu s-ar putea totuși lăuda că înțelege cu mult mai mult, și deși nu poate vorbi despre aceasta atât de doct ca alții, totuși poate raționa subtil infinit mai mult, deoarece el rătăcește numai printre Idei, unde este foarte vorbăreț, tocmai fiindcă *nu știe nimic despre ele*, în timp ce cu privire la cercetarea naturii ar trebui să amuțească complet și să-și mărturisească ignoranța. Comoditatea și vanitatea sunt deci o puternică recomandare a acestor principii. Afară de aceasta, deși unui filosof îi vine foarte greu să admită ceva ca principiu fără a-și putea da socoteală sie însuși, cu atât mai mult să introducă concepte a căror realitate obiectivă nu poate fi sesizată, totuși pentru simțul comun nimic nu este mai obișnuit ca acest lucru. El vrea să aibă ceva, de unde să poată porni cu încredere. Dificultatea de a concepe o astfel de supoziție nu-l neliniștește, deoarece lui (care nu știe ce înseamnă a concepe) nici nu-i trece prin gând vreodată și consideră ca fiind cunoscut ceea ce, printr-o folosire frecventă, i-a devenit familiar. Dar în cele din urmă, pentru el orice interes speculativ dispare înaintea celui practic și își închipuie că sesizează și știe ceea ce temerile sau speranțele lui îl îndeamnă să admită sau să creadă. Astfel, empirismul rațiunii transcendental-idealizante este lipsit cu totul de orice popularitate și, oricât de multe dezavantaje ar cuprinde împotriva principiilor practice supreme, totuși nu trebuie să ne temem că va depăși vreodată sălile școlii și că va dobândi în societate o autoritate cât de cât importantă și oarecare favoare în rândul mulțimii.

Rațiunea omenească are o natură arhitectonică, adică ea consideră toate cunoștințele ca aparținând unui sistem posibil și de aceea nu permite decât principii care nu împiedică cel puțin ca o cunoștință dată să se alăture altora într-un sistem oarecare. Dar judecățile antitezei sunt de așa natură, încât ele fac absolut imposibilă terminarea unui edificiu de cunoștințe. Potrivit lor, dincolo de o stare a lumii există totdeauna una și mai veche; în orice parte există totdeauna altele, divizibile la rândul lor; înaintea oricărui eveniment există un altul, care la rândul lui e produs de un altul; și în existență orice este, în genere, totdeauna condiționat, fără a se putea recunoaște vreo existență necondiționată și primă. Fiindcă deci antiteza nu admite nicăieri un termen prim și un început, care să poată servi absolut ca temelie a construcției, un edificiu complet al cunoașterii este absolut imposibil cu asemenea supoziții. De aceea,

interesul arhitectonic al rațiunii (care cere nu o unitate empirică, ci o unitate pură *a priori*) posedă în sine o recomandare naturală în favoarea afirmațiilor tezei.

Dar dacă un om s-ar putea elibera de orice interes și ar lua în considerare asertiunile rațiunii, indiferent de orice consecințe, numai după conținutul principiilor lor, un astfel de om, presupunând că n-ar cunoaște nici o ieșire din încurcătură decât să se declare pentru una sau pentru alta din doctrinele în litigiu, ar fi într-o stare de perpetuă oscilație. Astăzi i s-ar părea convingător că voința umană e *liberă*; mâine, dacă ar lua în considerare lanțul indisolubil al naturii, ar susține că libertatea nu e decât o înșelare de sine și că totul e numai *natură*. Dar când s-ar ajunge la faptă și acțiune, atunci acest joc al rațiunii pur speculative ar dispărea ca fantomele unui vis și și-ar alege principiile numai după interesul practic. Cum se cade însă unei ființe care reflectează și cercetează să consacre anumite momente exclusiv examinării propriei ei rațiuni, dar dezbrăcându-se complet de orice părtinire și astfel să comunice public altora spre apreciere critică observațiile ei, nimănui nu i se poate lua în nume de rău și cu atât mai puțin nu i se poate interzice să prezinte tezele și antitezele, așa cum pot fi ele apărate, fără teamă de amenințare, înaintea juraților care aparțin propriului lui rang (anume rangului oamenilor slabi).

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea a patra

DESPRE PROBLEMELE TRANSCENDENTALE ALE RAȚIUNII PURE, ÎNTRUCÂT TREBUIE SĂ POATĂ FI SOLUȚIONATE ÎN MOD ABSOLUT

A voi să rezolvi toate problemele și să răspunzi la toate întrebările ar fi o fanfaronadă nerușinată și o prezumție atât de extravagantă, încât prin aceasta ne-am pierde imediat orice încredere. Există totuși științe a căror natură este astfel, încât fiecare întrebare care survine aici trebuie să poată primi în mod absolut un răspuns din ceea ce știm, căci răspunsul

trebuie să provină din aceleași izvoare din care provine întrebarea și în care nu este deloc permis a pretexta o ignoranță inevitabilă, ci poate fi cerută rezolvarea. Ceea ce este *just* sau *injust* în toate cazurile posibile trebuie să putem ști potrivit regulii, deoarece privește obligația noastră, și noi nu putem avea nici o obligație față de *ceea ce nu putem ști*. În explicarea fenomenelor naturii trebuie totuși să ne rămână multe lucruri incerte și unele probleme nerezolvate, fiindcă ceea ce știm noi despre natură nu este nici pe departe suficient în toate cazurile pentru ceea ce trebuie să explicăm. Se pune acum întrebarea dacă în filosofia transcendentală există vreo problemă privind un obiect propus rațiunii care să rămână insolubilă tocmai pentru această rațiune pură și dacă ne putem cu drept sustrage de a da un răspuns decisiv prin aceea că obiectul ei fiind absolut nesigur (din tot ceea ce putem noi cunoaște) îl includem între acelea despre care avem, desigur, o noțiune, dar numai atât cât e necesar pentru a pune o întrebare, însă ne lipsesc complet mijloacele sau facultatea de a răspunde vreodată.

Eu afirm că filosofia transcendentală are, între toate cunoștințele speculative, această caracteristică: nici o problemă care privește un obiect dat rațiunii pure nu este insolubilă pentru aceeași rațiune omenească și nici un pretext de ignoranță inevitabilă și de profunzime insondabilă a problemei nu poate scuti de obligația de a răspunde la ea temeinic și complet; căci același concept care nu pune în stare de a întreba trebuie să ne facă și absolut capabili de a răspunde la această întrebare, pentru că obiectul nici nu se găsește în afara conceptului (cum e cazul cu justul și injustul).

În filosofia transcendentală însă nu există decât probleme cosmologice, pentru care se poate cere pe drept un răspuns satisfăcător, care se referă la natura obiectului, fără ca filosofului să-i fie permis să se sustragă de la acest răspuns, pretextând o obscuritate de nepătruns; și aceste probleme nu se pot raporta decât la Idei cosmologice. Căci obiectul trebuie să fie dat empiric și problema nu se raportează decât la conformitatea lui cu o Idee. Dacă obiectul este transcendental și deci el însuși necunoscut, de exemplu dacă acel ceva, al cărui fenomen (în noi înșine) este gândirea (sufletul), este în sine o existență simplă, dacă există o cauză a tuturor lucrurilor, care este absolut necesară etc., atunci trebuie să căutăm pentru Ideea noastră un obiect, despre care să putem

mărturisi că ne este necunoscut, dar fără a fi totuși din această cauză imposibil*. Ideile cosmologice au singure această particularitate, că pot presupune ca date obiectul lor și sinteza empirică necesară pe care o cere conceptul lui, iar întrebarea care izvorăște din ele nu privește decât progresul acestei sinteze, întrucât el trebuie să conțină totalitatea absolută, aceasta din urmă nemaifiind ceva empiric, căci ea nu poate fi dată în nici o experiență. Cum aici e vorba numai despre un lucru ca obiect al unei experiențe posibile și nu ca lucru în sine, răspunsul la problema cosmologică transcendentă nu se poate afla decât în Idee, căci ea nu se raportează la un obiect în sine; cu privire la experiența posibilă, nu se pune întrebarea despre ceea ce poate fi dat *in concreto* într-o experiență oarecare, ci despre ceea ce se află în Idee, de care sinteza empirică trebuie numai să se apropie; ea trebuie deci să poată fi soluționată numai din Idee, căci aceasta este o simplă creație a rațiunii, care deci nu se poate eschiva să dea un răspuns, invocând ca pretext un obiect necunoscut.

Nu este atât de extraordinar, cum pare la început, că o știință poate pretinde și aștepta numai soluții certe cu privire la toate problemele care aparțin domeniului ei *(questiones domesticae)*, deși poate că pentru moment ele nu au fost încă găsite. În afară de filosofia transcendentală, mai există două științe raționale pure, una cu un conținut pur speculativ, alta cu un conținut practic: *matematica pură* și *morala pură*. S-a mai auzit vreodată ca cineva, sprijinindu-se oarecum pe ignorarea necesară a condițiilor, să dea ca incert raportul exact al diametrului față de circumferință în numere raționale sau iraționale? Cum acest raport nu poate fi dat în mod corespunzător prin numere raționale, iar prin numere iraționale n-a fost încă găsit, s-a judecat că cel puțin imposibilitatea unei

* La întrebarea: ce natură are un obiect transcendental, anume *ce este el?* nu se poate da, desigur, un răspuns, dar se poate foarte bine spune că *întrebarea* însăși *nu e nimic*, fiindcă n-a fost dat un obiect al ei. De aceea, toate întrebările psihologiei transcendentale pot primi și au primit de fapt un răspuns; căci ele privesc subiectul transcendental al tuturor fenomenelor interne, el însuși nefiind fenomen și deci nefiind *dat* ca obiect și la care nici una din categorii (la care totuși se referă propriu-zis întrebarea) nu găsește condiții pentru aplicarea ei. Aici este deci cazul în care este valabilă expresia comună că lipsa răspunsului este și ea un răspuns, anume că o întrebare privind natura acelui ceva care nu poate fi gândit prin nici un predicat determinat, fiindcă este pus cu totul în afara sferei obiectelor care ne pot fi date, este cu totul nulă și vidă.

asemenea soluţii poate fi cunoscută cu certitudine, şi L a m b e r t a dovedit acest lucru. În principiile generale ale moralei nimic nu poate fi incert, fiindcă judecăţile sau sunt complet nule şi lipsite de sens, sau trebuie să decurgă numai din conceptele noastre raţionale. Dimpotrivă, în ştiinţele naturii există o infinitate de ipoteze, în privinţa cărora nu ne putem aştepta niciodată la certitudine, căci fenomenele naturii sunt obiecte care ne sunt date independent de conceptele noastre, a căror cheie deci nu se află în noi şi în gândirea noastră pură, ci în afara noastră, şi tocmai de aceea, în multe cazuri, nu poate fi găsită şi prin urmare nu poate fi sperată o soluţie certă. Nu mă refer aici la problemele Analiticii transcendentale, care privesc deducţia cunoaşterii noastre pure, căci acum nu tratăm decât despre certitudinea judecăţilor cu privire la obiecte, şi nu cu privire la originea conceptelor noastre însele.

Nu ne vom putea deci sustrage obligaţiei de a da cel puţin o soluţie critică problemelor raţionale expuse, plângându-ne de limitele înguste ale raţiunii noastre şi mărturisind, cu aparenţa unei umile cunoaşteri de noi înşine, că e mai presus de raţiunea noastră de a decide dacă lumea există din eternitate sau are un început; dacă spaţiul cosmic este plin de existenţe la infinit sau este închis în anumite limite; dacă există undeva în lume ceva simplu sau dacă totul trebuie divizat la infinit; dacă există o creaţie şi o producţie din libertate sau dacă totul depinde de lanţul ordinii naturale; în sfârşit, dacă există vreo fiinţă complet necondiţionată şi necesară în sine sau dacă totul este condiţionat în existenţa lui şi prin urmare este dependent de ceva dinafară şi contingent în sine. Căci toate aceste probleme privesc un obiect care nu poate fi dat nicăieri în altă parte decât în ideile noastre, anume totalitatea absolut necondiţionată a sintezei fenomenelor. Dacă din propriile noastre concepte nu putem afirma şi decide nimic cert asupra acestor probleme, nu avem voie să aruncăm vina pe obiect, care ni se ascunde, căci un asemenea obiect nici nu poate să ne fie dat (fiindcă nu se întâlneşte nicăieri în afara Ideii noastre), ci trebuie să-i căutăm cauza în Ideea noastră însăşi, ceea ce este o problemă care nu permite nici o soluţionare şi totuşi noi admitem cu încăpăţânare că Ideii i-ar corespunde un obiect real. O expunere clară a dialecticii, care este cuprinsă în însuşi conceptul nostru, ne-ar conduce curând la deplină certitudine cu privire la ceea ce trebuie să gândim despre o asemenea problemă.

Pretextnlui vostru de ignoranță cu privire la aceste probleme i se poate opune mai întâi întrebarea următoare, la care cel puțin trebuie să răspundeți în mod clar: de unde vă vin Ideile a căror soluționare vă pune aici într-o asemenea dificultate? Sunt oare fenomene pe care aveți nevoie să le explicați și pentru care, în conformitate cu aceste Idei, nu trebuie de căutat decât principiile sau regulile expunerii lor? Admiteți că natura ar fi complet dezvăluită în fața voastră; că nimic n-ar fi ascuns simțurilor voastre și conștiinței despre tot ceea ce se prezintă intuiției voastre; totuși, prin nici o singură experiență nu veți putea cunoaște *in concreto* obiectul Ideilor voastre (căci, în afară de această intuiție completă, se mai cere o sinteză completă și conștiința totalității ei absolute, ceea ce nu este posibil prin nici o cunoaștere empirică); prin urmare, întrebarea voastră nu poate fi în nici un caz necesară pentru explicarea vreunui fenomen care vi se prezintă și deci nici dată oarecum de obiectul însuși. Căci obiectul nu vi se poate prezenta niciodată, deoarece el nu poate fi dat prin nici o experiență posibilă. Voi rămâneți totdeauna, în toate percepțiile posibile, stăpâniți de *condiții*, fie în spațiu, fie în timp, și nu ajungeți la nimic necondiționat, spre a decide dacă acest necondiționat trebuie situat într-un început absolut al sintezei sau într-o totalitate absolută a seriei, fără nici un început. Dar totul, în sens empiric, nu este niciodată decât comparativ. Totul absolut al mărimii (universul), al diviziunii, al derivației, al condiției existenței în genere, împreună cu toate problemele, anume dacă poate fi realizat printr-o sinteză finită sau prin una care se continuă la infinit, nu prezintă nici un interes pentru experiența posibilă. Voi n-ați putea explica nicidecum mai bine și nici chiar în alt mod, de exemplu fenomenele unui corp, fie că admiteți că el se compune din părți simple, fie că admiteți că se compune totdeauna din părți compuse; căci nu vi se poate prezenta niciodată un fenomen simplu și tot atât de puțin o compunere infinită. Fenomenele nu cer să fie explicate decât în măsura în care condițiile lor de explicare sunt date în percepție; dar tot ceea ce poate fi dat în ele, adunat într-un *întreg absolut*, nu este el însuși o percepție. Dar tocmai acest tot este propriu-zis ceea ce se cere a fi explicat în problemele transcendentale ale rațiunii.

Deci, fiindcă soluția însăși a acestor probleme nu poate apărea niciodată în experiență, nu puteți spune că nu se știe ce trebuie atribuit

aici obiectului. Căci obiectul nu este decât în capul vostru și, în afara lui, nici nu poate fi dat; de aceea voi trebuie să purtați de grijă să fiți numai de acord cu voi înșivă și să evitați amfibolia care face din Ideea voastră o pretinsă reprezentare a unui obiect dat empiric și deci a unui obiect care poate fi cunoscut și după legile experienței. Soluția dogmatică nu este deci numai incertă, ci este imposibilă. Iar soluția critică, care poate fi absolut certă, nu consideră problema obiectiv, ci în raport cu fundamentul cunoașterii pe care se întemeiază.

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea a cincea

REPREZENTAREA SCEPTICĂ A PROBLEMELOR COSMOLOGICE PRIN TOATE CELE PATRU IDEI TRANSCENDENTALE

Am renunța bucuroși la pretenția de a avea răspunsuri dogmatice la problemele noastre, dacă am înțelege încă de mai înainte că, oricare ar fi răspunsul, el n-ar face decât să sporească și mai mult ignoranța noastră și ne-ar arunca dintr-o incomprehensibilitate în alta, dintr-o obscuritate în alta și mai mare și poate chiar în contradicții. Dacă problema noastră nu reclamă decât o afirmație sau o negație, atunci este prudent să lăsăm deocamdată la o parte pretinsele argumente ale răspunsului și să reflectăm mai întâi la ce s-ar câștiga în realitate dacă răspunsul ar fi într-un sens și ce dacă ar fi în sens opus. Dar dacă se întâmplă ca în ambele cazuri să rezulte pure absurdități (nonsensuri), atunci avem un motiv întemeiat pentru a cerceta critic însăși întrebarea noastră și pentru a vedea dacă nu cumva ea însăși se bazează pe o supoziție lipsită de fundament și se joacă cu o Idee, care își trădează falsitatea mai bine în aplicație și în consecințe decât în reprezentarea abstractă. Aceasta este marea utilitate care rezultă din modul sceptic de a trata problemele puse rațiunii pure de către rațiunea pură și prin care, fără multă osteneală, ne putem ridica deasupra unui mare haos dogmatic,

pentru a-i substitui o critică sobră, care, ca un adevărat *catharcticon*, va îndepărta cu succes prezumția împreună cu urmarea ei, polimatia.

Dacă, prin urmare, aș putea ști mai dinainte că o Idee cosmologică, indiferent de care parte a necondiționatului sintezei regresive a fenomenelor s-ar înclina, ar fi totuși pentru orice *concept al intelectului* fie *prea mare*, fie *prea mică*, atunci aș concepe că această Idee, neavând totuși de-a face decât cu un obiect al experienței, care trebuie să fie adecvat unui concept intelectual posibil, trebuie să fie complet goală și lipsită de sens, fiindcă obiectul, oricum l-am considera, nu poate fi pus în acord cu ea. Și în realitate acesta este cazul cu toate conceptele cosmologice, care tocmai de aceea aruncă rațiunea atâta timp cât le rămâne atașată, într-o antinomie inevitabilă. Dacă admiteți, *mai întâi*, că *lumea nu are un început*, atunci ea este *prea mare* pentru conceptul vostru; căci acesta, constând într-o regresie succesivă, nu poate atinge niciodată întreaga eternitate scursă. Dacă admiteți că *lumea are un început*, atunci ea este iarăși *prea mică* pentru conceptul vostru intelectual, în regresia empirică necesară. Cum începutul presupune totdeauna un timp care precedă, el nu este încă necondiționat, iar legea folosirii empirice a intelectului vă impune să căutați o condiție de timp încă mai înaltă și lumea este evident prea mică pentru această lege.

La fel stau lucrurile cu cele două răspunsuri la întrebarea care privește mărimea lumii în spațiu. Căci, *dacă este infinită* și nelimitată, atunci ea este *prea mare* pentru orice concept empiric posibil. *Dacă este finită* și limitată, atunci cu bună dreptate vă întrebați mai departe: ce determină această limită? Spațiul vid nu este un corelat al lucrurilor existent în sine și nu poate fi o condiție la care ați putea să vă opriți, cu atât mai puțin o condiție empirică care ar constitui o parte a unei experiențe posibile. (Căci cine poate avea o experiență despre vidul absolut?) Dar totalitatea absolută a sintezei empirice reclamă totdeauna ca necondiționatul să fie un concept experimental. Astfel, o *lume limitată* este *prea mică* pentru conceptul vostru.

În al doilea rând, dacă orice fenomen în spațiu (materie) constă *din infinit de multe părți*, atunci regresia diviziunii este totdeauna *prea mare* pentru conceptul vostru; iar dacă *diviziunea* spațiului trebuie *să înceteze* la un membru oarecare al ei (la simplu), atunci regresia este *prea mică*

pentru Ideea necondiționatului. Căci acest membru permite mereu o regresie spre alte multe părți cuprinse în el.

În al treilea rând, dacă admiteți că nimic nu se întâmplă în lume decât în acord cu legile *naturii*, atunci cauzalitatea cauzei este iar tot ceva care se întâmplă și face necesară regresia voastră spre o cauză și mai înaltă, prin urmare prelungirea fără încetare a seriei de condiții *a parte priori*. Simpla *natură* eficientă este deci *prea mare* pentru orice concept pe care-l folosiți în sinteza evenimentelor lumii.

Dacă alegeți, în anumite cazuri, evenimente produse *spontan*, prin urmare creație *liberă*, atunci, potrivit unei legi naturale inevitabile, vă urmărește întrebarea din ce cauză și vă constrânge să depășiți acest punct, după legea cauzală a experienței, și găsiți că o astfel de totalitate a conexiunii este *prea mică* pentru conceptul vostru empiric necesar.

În al patrulea rând, dacă admiteți o existență *absolut necesară* (fie lumea însăși, sau ceva în lume, sau cauza lumii), atunci o plasați într-un timp infinit de îndepărtat de orice moment dat; căci altfel ar fi dependent de o altă existență mai veche. Dar atunci această existență este inaccesibilă și *prea mare*, pentru conceptul vostru empiric, ca să puteți ajunge vreodată la ea printr-o regresie continuă.

Dacă însă, după părerea voastră, tot ceea ce aparține lumii (fie în calitate de condiționat, fie în calitate de condiție) este *contingent*, atunci orice existență care vă este dată este *prea mică* pentru conceptul vostru. Căci ea vă constrânge să căutați mereu încă o altă existență, de care depinde.

În toate aceste cazuri am spus că *Ideea cosmologică* este fie prea mare, fie prea mică pentru regresia empirică, prin urmare pentru orice concept posibil al intelectului. De ce nu ne-am exprimat invers și n-am zis că în primul caz conceptul empiric este totdeauna prea mic pentru Idee, iar în al doilea, el este prea mare și prin urmare vina o poartă regresia empirică, în loc să acuzăm Ideea cosmologică că se abate de la scopul ei, adică de la experiența posibilă, prin prea mult sau prea puțin? Motivul a fost următorul: experiența posibilă este singurul lucru care poate da realitate conceptelor noastre; fără ea, orice concept este numai Idee, fără adevăr și fără raportare la un obiect. De aceea, conceptul empiric posibil era măsura, potrivit căreia trebuia judecată Ideea, pentru a ști dacă ea este doar Idee și ficțiune sau dacă își găsește obiectul în

lume. Căci numai despre acel lucru se zice că e prea mare sau prea mic în raport cu un altul, când el este acceptat numai din cauza acestuia din urmă și trebuie să fie orânduit pe măsura lui. De jocul vechilor școli dialectice ținea și această întrebare: dacă o bilă nu trece printr-o gaură, ce trebuie să spunem: este bila prea mare sau gaura prea mică? În acest caz, este indiferent cum vreți să vă exprimați; căci nu știți care din cele două lucruri există pentru celălalt. Dimpotrivă, nu veți spune: omul este prea lung pentru haina lui, ci haina este prea scurtă pentru om.

Suntem deci cel puțin conduși să suspectăm cu temei că Ideile cosmologice, și cu ele toate asertiunile sofistice în conflict între ele, au poate la bază un concept vid și pur imaginar despre modul în care ne este dat obiectul acestor Idei; și această suspiciune ne poate pune pe urmele adevărate, pentru a descoperi iluzia care ne-a făcut să rătăcim atâta timp.

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea a șasea

IDEALISMUL TRANSCENDENTAL CA CHEIE PENTRU SOLUȚIONAREA DIALECTICII COSMOLOGICE

În Estetica transcendentală am dovedit suficient că tot ceea ce este intuit în spațiu sau în timp, prin urmare toate obiectele unei experiențe posibile nouă nu sunt altceva decât fenomene, adică simple reprezentări care, așa cum sunt înfățișate, ca existențe întinse sau serii de schimbări, nu au, în afara gândirii noastre, o existență întemeiată în sine. Această doctrină eu o numesc *idealism transcendental**. Realistul în sens transcendental face din aceste modificări ale sensibilității

* Uneori am mai numit-o și idealism *formal*, pentru a o deosebi de cel *material*, adică de cel comun, care pune la îndoială sau neagă existența lucrurilor externe însele. În unele cazuri, pare a fi prudent să ne servim mai curând de această expresie decât de cele amintite mai sus, pentru a evita orice neînțelegere. [Această observație lipsește în ediția I.]

noastre lucruri subzistând în sine și deci din *simple reprezentări*, lucruri în sine.

Am fi nedreptățiți dacă ni s-ar atribui idealismul empiric, atât de defăimat încă de multă vreme, care, admițând realitatea proprie a spațiului, neagă existența ființelor cuprinse în el sau cel puțin o găsește îndoielnică și care nu admite, în acest punct, între vis și adevăr, nici o diferență suficient demonstrabilă. În privința fenomenelor în timp ale simțului intern, el nu găsește nici o dificultate în ele, ca lucruri reale; ba afirmă chiar că această experiență internă dovedește ea singură suficient existența reală a obiectului ei (în sine însuși, inclusiv toată această determinare de timp).

Dimpotrivă, idealismul nostru transcendental admite că obiectele intuiției externe, așa cum sunt intuite în spațiu, sunt și reale și că toate schimbările în timp sunt așa cum le reprezintă simțul intern. Căci, cum spațiul este el însuși o formă a acelei intuiții pe care noi o numim externă și cum, fără obiecte în el, n-ar exista nici o reprezentare empirică, noi putem și trebuie să admitem ca reale ființele existente din el; și tot astfel stau lucrurile și cu timpul. Însă spațiul însuși, ca și timpul, și o dată cu ele toate fenomenele, nu sunt totuși în ele însele *lucruri*, ci numai reprezentări, și nu pot exista în afara simțirii noastre, și însăși intuiția internă și sensibilă a simțirii noastre (ca obiect al conștiinței), a cărei determinare este reprezentată prin succesiunea diferitelor stări în timp, nu este nici eul adevărat, așa cum există în sine, sau subiectul transcendental, ci numai un fenomen care a fost dat sensibilității acestei ființe necunoscute nouă. Existența acestui fenomen intern, ca lucru existent în sine, nu poate fi admisă, deoarece condiția lui este timpul, care nu poate fi o determinare a vreunui lucru în sine. Dar în spațiu și în timp, adevărul empiric al fenomenelor este suficient asigurat și destul de diferit de înrudirea cu visul, dacă cele două feluri de fenomene se înlănțuie între ele exact și complet, după legi empirice, în experiență.

Obiectele experienței nu sunt date, prin urmare, *niciodată în ele însele*, ci numai în experiență, și nu există în afara ei. Că ar putea exista locuitori în lună, deși nici un om nu i-a văzut vreodată, trebuie fără îndoială admis, dar acest lucru înseamnă numai atât: că în progresul posibil al experienței noi am putea da peste ei. Căci tot ceea ce se află într-o conexiune cu o percepție după legi ale progresului empiric este

real. Ei sunt deci reali atunci când stau într-o legătură empirică cu conștiința mea reală, deși din acest motiv ei nu sunt reali în sine, adică în afara acestui progres al experienței.

Nouă nu ne este dat real decât percepția și progresul empiric de la ea la alte percepții posibile. Căci în ele însele, fenomenele, ca simple reprezentări, nu sunt reale decât în percepție, care de fapt nu este altceva decât realitatea unei reprezentări empirice, adică fenomen. A numi, înainte de percepție, lucru real un fenomen, înseamnă sau că în progresul experienței noi trebuie să întâlnim o astfel de percepție, sau că nu are nici un sens. Că el există în sine, fără raportare la simțurile noastre și la experiența posibilă, s-ar putea desigur afirma, dacă ar fi vorba de un lucru în sine. Dar nu este vorba decât de un fenomen în spațiu și în timp, care amândouă nu sunt determinări ale lucrurilor în sine, ci numai ale sensibilității noastre; astfel încât, ceea ce este în ele (fenomene) nu e ceva în sine, ci simple reprezentări care, dacă nu sunt date în noi (în percepție), nu se întâlnesc nicăieri.

Facultatea intuiției sensibile nu este propriu-zis decât o receptivitate de a fi afectat într-un anumit mod de către reprezentări, a căror relație reciprocă este o intuiție pură de spațiu și de timp (simple forme ale sensibilității noastre) și care se numesc *obiecte*, în măsura în care sunt legate și determinabile în această relație (de spațiu și de timp) după legi ale unității experienței. Cauza nonsensibilă a acestor reprezentări ne este complet necunoscută, și de aceea nu putem să o intuim ca obiect; căci un asemenea obiect n-ar trebui să fie reprezentat nici în spațiu, nici în timp (ca simple condiții ale reprezentării sensibile); iar fără aceste condiții nu ne putem imagina nici o intuiție. Totuși, putem numi obiect transcendental cauza numai inteligibilă a fenomenelor în genere, dar numai pentru a avea ceva care corespunde sensibilității, considerată ca o receptivitate. Acestui obiect transcendental îi putem atribui întreaga sferă și întreaga conexiune a percepțiilor noastre posibile și putem spune că este dat în sine înaintea oricărei experiențe. Dar fenomenele corespunzătoare lui nu sunt date în sine, ci numai în această experiență, fiindcă ele sunt simple reprezentări, care numai ca percepții înseamnă un obiect real, anume atunci când această percepție se leagă cu toate celelalte, după regulile unității experienței. Astfel, se poate spune: lucrurile reale ale timpului trecut sunt date în obiectul transcendental al

experienței; însă ele nu sunt obiecte pentru mine și nu sunt reale în timpul trecut decât în măsura în care îmi reprezint că o serie regresivă de percepții posibile (urmând fie firul călăuzitor al istoriei, fie urmele cauzelor și efectelor), după legi empirice, cu un cuvânt, cursul lumii, ajungem la o serie de timp scursă ca fiind condiția timpului prezent. Această serie nu este totuși reprezentată ca reală decât în conexiune cu o experiență posibilă și nu în sine, astfel încât toate întâmplările petrecute din timpuri imemoriale înainte de existența mea nu înseamnă altceva decât posibilitatea de a prelungi lanțul experienței, plecând de la percepția prezentă în sus, spre condițiile care o determină în timp.

Dacă, prin urmare, îmi reprezint toate obiectele simțurilor, existente în toate timpurile și în toate spațiile, nu le plasez în ele înaintea experienței, ci această reprezentare nu e altceva decât ideea unei experiențe posibile în totalitatea ei absolută. Numai în ea sunt date acele obiecte (care nu sunt decât simple reprezentări). Dar dacă se spune că ele există înaintea oricărei experiențe proprii, nu înseamnă decât că ele pot fi întâlnite în acea parte a experienței *spre care* trebuie să urc, pornind de la percepție. Cauza condițiilor empirice ale acestui progres, prin urmare ce membri pot întâlni și chiar până unde îi pot găsi în regresie, este ceea ce-i transcendental, și de aceea îmi rămâne în mod necesar necunoscut. Dar nici nu este vorba despre aceasta, ci numai despre regula progresului experienței, în care îmi sunt date obiectele, adică fenomenele. În cele din urmă, este de altfel tot una dacă spun: în progresia empirică pot întâlni în spațiu stele care sunt de sute de ori mai îndepărtate decât cele mai îndepărtate pe care le văd, sau dacă spun: astfel de stele pot fi eventual întâlnite în spațiul cosmic, chiar dacă niciodată nu le-a văzut sau nu le va vedea vreun om; chiar dacă ar fi date ca lucruri în sine, fără relație cu experiența posibilă în genere, ele nu sunt totuși nimic pentru mine, prin urmare nu sunt obiecte decât întrucât sunt conținute în seria regresiei empirice. Numai într-o altă relație, anume când aceste fenomene urmează să fie folosite ca Idee cosmologică despre un tot absolut și deci când e vorba de o problemă care depășește limitele experienței posibile, numai atunci este important să distingem cum admitem realitatea acestor obiecte ale simțurilor, pentru a preveni părerea înșelătoare care trebuie să rezulte inevitabil din înțelegerea greșită a propriilor noastre concepte de experiență.

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea a șaptea

DECIZIA CRITICĂ A CONFLICTULUI COSMOLOGIC AL RAȚIUNII CU EA ÎNSĂȘI

Întreaga antinomie a rațiunii pure se bazează pe argumentul dialectic: dacă este dat condiționatul, atunci este dată și întreaga serie a tuturor condițiilor lui: dar obiectele simțurilor ne sunt date ca fiind condiționate, prin urmare etc. Prin acest raționament, a cărui premisă majoră pare atât de naturală și evidentă, sunt introduse, după diversitatea condițiilor (în sinteza fenomenelor), întrucât ele constituie o serie, tot atâtea Idei cosmologice care postulează totalitatea absolută a acestor serii, și tocmai de aceea pun inevitabil rațiunea în conflict cu ea însăși. Înainte de a descoperi partea înșelătoare a acestui argument sofistic, trebuie să ne pregătim pentru acest lucru prin corectarea și determinarea anumitor concepte care se prezintă aici.

Mai întâi, următoarea judecată este clară și indubitabil certă: atunci când condiționatul este dat, chiar prin aceasta ne este d a t ă c a p r o b l e m ă *(aufgegeben)* o regresie în seria tuturor condițiilor spre el; căci însuși conceptul de condiționat implică acest lucru, anume că prin el ceva este raportat la o condiție, iar când aceasta este condiționată la rândul ei, ea este raportată la o condiție mai îndepărtată, și la fel stau lucrurile cu toți membrii seriei. Această judecată este deci analitică și este în afară de orice teamă în fața unei critici transcendentale. Ea este un postulat logic al rațiunii care constă în a urmări și a continua cât mai departe posibil acea legătură a unui concept cu condițiile lui, legătură inerentă conceptului însuși.

Apoi: dacă atât condiționatul, cât și condiția lui sunt lucruri în sine, atunci dacă cel dintâi a fost dat, este d a t ă c a p r o b l e m ă nu numai regresia spre cea de-a doua, ci prin aceasta este d a t ă real și ea, și fiindcă acest lucru este valabil despre toți membrii seriei, seria completă a condițiilor, prin urmare și necondiționatul, este în același timp dată sau mai curând presupusă, prin aceea că este dat condiționatul, care nu a fost posibil decât prin acea serie. Aici sinteza condiționatului cu condiția lui este o sinteză a simplului intelect, care reprezintă lucrurile *așa cum sunt*,

fără a-și pune problema dacă și cum putem ajunge la cunoașterea lor. Dimpotrivă, dacă am de-a face cu fenomene care, ca simple reprezentări, nu sunt deloc date, dacă nu ajung la cunoașterea lor (adică la ele însele, căci ele nu sunt altceva decât cunoștințe empirice), atunci eu nu pot spune în același sens: dacă este dat condiționatul, sunt date și toate condițiile (ca fenomene) spre el, și prin urmare nu pot conchide în nici un caz totalitatea absolută a seriei lor. Căci *fenomenele* nu sunt ele însele, în aprehensiune, altceva decât o sinteză empirică (în spațiu și în timp) și deci nu sunt date decât *în ea*. Dar nu urmează deloc că atunci când este dat condiționatul (în fenomen) este dată implicit și este presupusă și sinteza, care constituie condiția ei empirică, ci aceasta are loc abia în regresie și niciodată fără de ea. Dar într-un astfel de caz se poate foarte bine spune că o *regresie* spre condiții, adică o sinteză empirică continuă pe această latură se impune sau *este dată ca problemă* și că nu pot lipsi condițiile, care sunt date prin această regresie.

De aici reiese clar că premisa majoră a silogismului cosmologic ia condiționatul în sens transcendental de categorie pură, pe când premisa minoră îl ia în sensul empiric de concept al intelectului aplicat la simple fenomene, că prin urmare aici se întâlnește acea eroare dialectică numită *sophisma figurae dictionis*. Dar această eroare nu este creată artificial, ci este o iluzie absolut naturală a rațiunii comune. Căci prin ea noi presupunem (în premisa majoră), oarecum *fără să ne dăm seama*, condițiile și seria lor atunci când ceva este dat ca fiind condiționat, fiindcă acesta nu este altceva decât postulatul logic de a admite premise complete la o concluzie dată; și cum în legarea condiționatului cu condiția lui nu se întâlnește o ordine în timp, ele sunt presupuse în sine ca fiind date *simultan*. Apoi este tot atât de natural (în premisa minoră) să considerăm fenomenele ca lucruri în sine și tot astfel ca obiecte date simplului intelect, cum s-a făcut în premisa majoră, unde am făcut abstracție de toate condițiile intuiției în care, numai, pot fi date obiecte. Dar aici omisesem o distincție remarcabilă între concepte. Sinteza condiționatului cu condiția lui și întreaga serie a celei din urmă (în premisa majoră) nu conținea în sine nici o limitare în timp și nici un concept de succesiune. Dimpotrivă, sinteza empirică și seria condițiilor în fenomen (care este subsumată în premisa minoră) sunt în mod necesar succesive și date numai succesiv în timp; prin urmare, eu nu puteam

presupune aici, ca și dincolo, *totalitatea* absolută a sintezei și a seriei reprezentate prin ea, căci acolo toți membrii seriei sunt dați în sine (fără condiție de timp), pe când aici ei sunt posibili numai prin regresia succesivă, care este dată numai prin aceea că o efectuăm real.

După dovedirea unui astfel de viciu al argumentului pe care se bazează în comun asertiunile cosmologice, pot fi respinse cu drept cuvânt ambele părți, ca atare, ca nefundându-și pretenția lor pe nici un titlu solid. Dar disputa lor nu este încă terminată prin aceea că li s-ar fi dovedit că amândouă sau una din ele nu are dreptate în cauza însăși pe care o afirmă (în concluzie), pentru că n-au știut să o întemeieze pe argumente valabile. Totuși, nimic nu pare mai clar decât că din cele două părți, dintre care una afirmă că lumea are un început, iar cealaltă că lumea nu are un început, ci există din eternitate, una trebuie să aibă totuși dreptate. Dar dacă e așa, totuși fiindcă claritatea este egală de ambele părți, este imposibil a afla vreodată de care parte este dreptatea, iar disputa persistă acum ca și mai înainte, deși părțile au fost îndemnate de către tribunalul rațiunii să se liniștească. Nu mai rămâne deci alt mijloc de a termina definitiv disputa și, spre satisfacția ambelor părți, decât să fie aduse în sfârșit la convingerea că ele, combătându-se reciproc atât de bine, se ceartă pentru nimic și că o anumită aparență transcendentală le-a zugrăvit o realitate acolo unde nu există nici una. Pe această cale de aplanare a unei dispute, care nu poate fi terminată printr-o sentință, vrem să pășim noi acum.

*
* *

Z e n o n *din Elea*, un dialectician subtil, a fost foarte criticat, ca sofist temerar, încă de către P l a t o n, pentru faptul că spre a-și arăta arta încerca prin argumente aparente să demonstreze una și aceeași judecată și îndată după aceea să o răstoarne prin altele tot atât de puternice. El afirma că Dumnezeu (care, pentru el, nu era probabil decât lumea) nu este nici finit, nici infinit, nu este nici în mișcare, nici în repaus, nu este nici asemănător, nici neasemănător unui alt lucru. Celor care voiau să-și facă o părere despre el după aceste afirmații li se părea că ar fi vrut să nege complet două judecăți contradictorii, ceea ce este absurd. Dar nu găsesc că se poate pune pe drept în sarcina lui acest lucru. Pe prima din

aceste judecăți voi lămuri-o curând mai îndeaproape. În ce privește celelalte, dacă sub cuvântul *Dumnezeu* el a înțeles universul, atunci trebuia, fără îndoială, să spună că acesta nu este nici permanent prezent la locul lui (în repaus), nici nu-și schimbă locul (se mișcă), căci toate locurile nu sunt decât în univers, deci că *acesta* însuși nu este în *nici un loc*. Dacă universul cuprinde în sine tot ce există, atunci el nu este ca atare nici asemănător, nici neasemănător cu nici *un alt lucru*, fiindcă în afara lui nu există *nici un alt lucru* cu care ar putea fi comparat. Când două judecăți opuse între ele presupun o condiție inadmisibilă, ele cad amândouă, cu toată opoziția lor (care totuși nu este propriu-zis o contradicție), fiindcă dispare condiția în care, numai, urma să fie valabilă fiecare din aceste judecăți.

Dacă cineva ar spune: orice corp miroase ori plăcut, ori neplăcut, atunci e posibil un al treilea caz, anume că el nu miroase (exală) deloc, și astfel ambele judecăți contrarii pot fi false. Dacă însă spun: el este ori plăcut mirositor, ori nu este plăcut mirositor *(vel suaveolens vel non suaveolens)*, atunci ambele judecăți sunt opuse, contradictorii și numai prima este falsă, pe când opusa ei — contradictorie, anume: unele corpuri nu sunt plăcut mirositoare cuprinde în sine și corpurile care *nu au nici un miros*. În opoziția anterioară *(per disparata)*, condiția accidentală a conceptului de corpuri (mirosul) *a rămas* încă, cu toată judecata contrară, și deci n-a fost suprimată de această judecată, ultima judecată n-a fost deci opusa contradictorie a celei dintâi.

Când spun, prin urmare: lumea, în ce privește spațiul, este ori infinită, ori nu este infinită *(non est infinitus)*, atunci, dacă prima judecată este falsă, judecata contradictorie opusă ei: lumea nu este infinită, trebuie să fie adevărată. În felul acesta n-aș face decât să înlătur o lume infinită, fără a pune în loc alta, anume pe cea finită. Dacă însă s-ar spune: lumea este ori infinită, ori finită (noninfinită), ambele ar putea fi false. Căci în acest caz eu consider lumea ca fiind determinată în sine în privința mărimii, fiindcă în judecata opusă nu suprim numai infinitatea și, o dată cu ea, poate întreaga ei existență proprie, ci adaug o determinare lumii, ca unui lucru real în sine; ceea ce de asemenea poate fi fals, dacă lumea *n-ar* fi dată *nicidecum ca un lucru în sine*, prin urmare nici ca infinită, nici ca finită în privința mărimii. Să-mi fie permis să numesc *dialectică* o astfel de *opoziție*, iar pe cea a contradicției să o

numesc *opoziție analitică*. Deci două judecăți opuse dialectic între ele pot fi ambele false, fiindcă nu numai că una contrazice pe cealaltă, ci spune ceva mai mult decât e necesar pentru contradicție.

Dacă se consideră ca opuse contradictoriu între ele cele două judecăți: lumea este infinită ca mărime, lumea este finită ca mărime, se presupune că lumea (întreaga serie a fenomenelor) este un lucru în sine. Căci ea rămâne, chiar dacă suprim regresia infinită sau finită în seria fenomenelor ei. Dacă însă înlătur această supoziție sau această aparență transcendentală și dacă neg că ea este un lucru în sine, atunci opoziția contradictorie a celor două aserțiuni se preface într-o opoziție numai dialectică, și fiindcă lumea nu există nicidecum în sine (independent de seria regresivă a reprezentărilor mele), ea nu există nici ca *un tot infinit în sine*, nici ca un *tot finit în sine*. Ea nu se găsește decât în regresia empirică a seriei fenomenelor și nicidecum în sine. Dacă, prin urmare, această serie este totdeauna condiționată, ea nu e totuși niciodată în întregime dată, și lumea nu este deci un tot necondiționat și nu există ca atare nici cu mărime infinită, nici cu mărime finită.

Ceea ce s-a spus aici despre prima Idee cosmologică, anume despre totalitatea absolută a mărimii în fenomen, este valabil și despre toate celelalte. Seria condițiilor nu se găsește decât în sinteza regresivă însăși, nu însă în sine în fenomen ca un lucru propriu, dat înaintea oricărei regresii. Va trebui deci să mai spun: mulțimea părților într-un fenomen dat nu este în sine nici finită, nici infinită, căci fenomenul nu este ceva existent în sine, iar părțile sunt date abia prin regresia sintezei de descompunere și în această regresie, care niciodată nu este dată absolut *întreagă* nici ca finită, nici ca infinită. Același lucru este valabil și despre seria cauzelor subordonate între ele sau a existenței condiționate până la cea necondiționat necesară, care nu poate fi niciodată considerată nici ca finită în sine, în privința totalității ei, nici ca infinită, fiindcă ea, ca serie de reprezentări subordonate, nu constă decât în regresia dinamică, iar înaintea acesteia, și ca serie de lucruri subzistentă în sine, ea nici nu poate exista.

Prin urmare, antinomia rațiunii pure în Ideile ei cosmologice este înlăturată prin aceea că se arată că ea nu este decât dialectică și un conflict al unei aparențe, care rezultă din aceea că ideea totalității absolute, care este valabilă numai ca o condiție a lucrurilor în sine, a fost

aplicată la fenomene, care nu există decât în reprezentare și atunci când ele constituie o serie în regresie succesivă, iar nu altfel. În schimb, însă, se poate scoate din această antinomie un folos real, desigur nu dogmatic, ci critic și doctrinal: anume de a dovedi prin ea, indirect, idealitatea transcendentală a fenomenelor, dacă cineva n-ar fi fost cumva satisfăcut cu dovada directă din Estetica transcendentală. Dovada ar consta în această dilemă. Dacă lumea este un tot existent în sine, ea este sau finită, sau infinită. Dar atât prima cât și a doua judecată sunt false (potrivit dovezilor prezentate mai sus, ale antitezei, pe de o parte, și ale tezei, pe de altă parte). Deci este de asemenea fals că lumea (ansamblul tuturor fenomenelor) este un tot existent în sine. De unde urmează deci că fenomenele în genere nu sunt nimic în afara reprezentărilor noastre, ceea ce tocmai am vrut să spunem prin idealitatea lor transcendentală.

Această remarcă este importantă. Din ea se vede că dovezile de mai sus ale celor patru antinomii n-au fost iluzorii, ci întemeiate, dacă se presupune că fenomenele sau o lume sensibilă care le cuprinde pe toate ar fi lucruri în sine. Dar conflictul judecăților scoase de aici descoperă că supoziția conține ceva fals și ne conduce astfel la descoperirea adevăratei naturi a lucrurilor ca obiecte ale simțurilor. Deci Dialectica transcendentală nu dă vreun sprijin scepticismului, dar fără îndoială metodei sceptice, care poate arăta aici un exemplu al marii ei utilități, punând față în față, în cea mai mare libertate, argumentele opuse ale rațiunii, care, deși nu ne vor procura în cele din urmă ceea ce am căutat, ne vor da totuși oricând ceva util și apt pentru a servi la corectarea judecăților noastre.

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea a opta

PRINCIPIUL REGULATIV AL RAȚIUNII PURE CU PRIVIRE LA IDEILE COSMOLOGICE

Pentru că prin principiul cosmologic al totalității nu este *dat* un maximum al seriei de condiții într-o lume sensibilă, considerată ca lucru în sine, ci că acest maximum nu poate fi *dat ca problemă* decât în regresia

acestei serii, amintitul principiu al rațiunii pure, în sensul astfel corectat, își păstrează totuși valoarea deplină, desigur nu ca *axiomă*, spre a concepe ca reală totalitatea în obiect, ci ca *problemă* pentru intelect, deci pentru subiect, servind spre a începe și a continua, conform totalității în Idee, regresia în seria condițiilor spre un necondiționat dat. În sensibilitate, adică în spațiu și în timp, orice condiție, la care putem ajunge în expunerea fenomenelor date, este la rândul ei condiționată; căci aceste fenomene nu sunt lucruri în sine, în care eventual ar putea avea loc necondiționatul absolut, ci numai reprezentări empirice, care trebuie să-și găsească condiția totdeauna în intuiție, care le determină în ce privește spațiul sau timpul. Principiul rațiunii nu este propriu-zis decât o *regulă*, care ordonă o regresie în seria condițiilor fenomenelor date și căreia nu-i este niciodată permis să se oprească la un necondiționat absolut. El nu este deci un principiu al posibilității experienței și al cunoașterii empirice a obiectelor simțurilor, prin urmare nu este un principiu al intelectului; căci orice experiență este închisă în limitele ei (potrivit intuiției date); el nu este nici un *principiu constitutiv* al rațiunii, care să extindă conceptul lumii sensibile dincolo de orice experiență posibilă, ci este un principiu de continuare și de extindere a experienței cât mai mult posibil, potrivit căruia nici o limită empirică nu trebuie considerată ca o limită absolută; deci un principiu al rațiunii care, *ca regulă*, postulează ceea ce trebuie să facem în regresie, dar *nu anticipează* ceea ce este dat în sine în *obiect* înaintea oricărei regresii. De aceea, eu îl numesc un principiu *regulativ* al rațiunii, pe când, dimpotrivă, principiul totalității absolute a seriei condițiilor, ca dată în sine în obiect (în fenomene), ar fi un principiu cosmologic constitutiv, a cărui nulitate am vrut să o arăt tocmai prin această distincție și astfel să împiedic, ceea ce se întâmplă de altfel inevitabil (prin subrepțiune transcendentală), de a atribui realitate obiectivă unei Idei care nu servește decât ca regulă.

Pentru a determina adecvat sensul acestei reguli a rațiunii pure, trebuie remarcat mai întâi că ea nu poate spune *ce este obiectul*, ci *cum trebuie instituită regresia empirică*, spre a ajunge la conceptul complet al obiectului. Dacă ar avea loc primul caz, ea ar fi un principiu constitutiv, ceea ce niciodată nu este posibil din rațiune pură. Cu aceasta nu intenționăm deci să spunem că seria condițiilor unui condiționat dat este în sine finită sau infinită, căci în felul acesta o simplă Idee a totalității

absolute, care nu există decât în această Idee însăși, ar gândi un obiect care nu poate fi dat în nici o experiență, pentru că s-ar atribui unei serii de fenomene o realitate obiectivă independentă de sinteza empirică. Ideea rațională nu va prescrie deci decât sintezei regresive în seria condițiilor o regulă, potrivit căreia ea înaintează de la condiționat, prin intermediul tuturor condițiilor subordonate, spre necondiționat, deși acesta nu este niciodată atins. Căci necondiționatul absolut nu se întâlnește în experiență.

În acest scop, mai întâi trebuie determinată exact sinteza unei serii. întrucât ea nu este niciodată completă. De obicei se folosesc în această privință două expresii care tind să stabilească aici o distincție, fără ca totuși să putem indica exact principiul acestei distincții. Matematicienii vorbesc numai de un *progressus in infinitum*. Cercetătorii conceptelor (filosofii) vor să-i substituie, ca singură valabilă, expresia de *progressus in indefinitum*. Fără a mă opri la examinarea scrupulelor care le-a sugerat acestora o atare distincție și la utilitatea sau inutilitatea ei, vreau să încerc a determina exact aceste concepte în raport cu scopul meu.

Despre o linie dreaptă se poate foarte bine spune că poate fi prelungită la infinit, și aici distincția între progresie infinită și progresie indeterminat de mare *(progressus in indefinitum)* ar fi o subtilitate deșartă. În adevăr, atunci când se spune: prelungiți o linie este negreșit mai corect dacă se adaugă *in indefinitum* decât dacă se spune *in infinitum*. Prima expresie nu înseamnă decât: prelungiți-o cât de mult *voiți*, pe când cea de-a doua: nu *trebuie* să încetați niciodată a o prelungi (ceea ce nu se intenționează aici); totuși, dacă e vorba numai de *putință*, prima expresie este foarte justă, căci puteți să o prelungiți din ce în ce mai mult până la infinit. Și tot așa stau lucrurile și în toate cazurile în care nu se vorbește decât de progresie, adică de înaintarea de la condiție la condiționat; această înaintare posibilă merge la infinit în seria fenomenelor. Plecând de la un cuplu de strămoși, voi puteți înainta fără sfârșit pe linia descendentă a procreației și puteți foarte bine gândi că realmente așa se continuă ea în lume. Aici rațiunea nu are nevoie niciodată de totalitatea absolută a seriei, fiindcă ea nu o presupune ca fiind condiție și ca fiind dată *(datum)*, ci numai ca ceva condiționat, care ar putea fi numai dată *(dabile)* și care se adaugă fără sfârșit.

Cu totul altfel se prezintă problema: cât de departe se întinde regresia care urcă, într-o serie, de la condiționatul dat la condiții, dacă pot spune: este o r e g r e s i e l a i n f i n i t sau numai o regresie care merge *indefinit de departe (in indefinitum)* și dacă deci, pornind de la oamenii care trăiesc în prezent, pot urca la infinit în seria strămoșilor acestora sau dacă nu se poate spune decât că oricât de departe voi fi mers îndărăt, nu voi întâlni niciodată un temei empiric, pentru a considera seria ca fiind undeva limitată, astfel încât sunt îndreptățit și totodată obligat, dacă nu să presupun, totuși să caut tot mai departe pe strămoșii fiecăruia dintre strămoși.

Prin urmare, eu spun: dacă întregul a fost dat în intuiția empirică, regresia în seria condițiilor lui interne merge la infinit. Dacă însă n-a fost dat decât un membru al seriei, de la care abia trebuie să plece regresia spre totalitatea absolută, atunci are loc numai o regresie în mod indefinit *(in indefinitum)*. Astfel, despre diviziunea unei materii date între limitele ei (a unui corp) trebuie să se spună: ea merge la infinit. Căci această materie este dată întreagă, prin urmare cu toate părțile ei posibile, în intuiția empirică. Cum condiția acestui întreg este partea lui, iar condiția acestei părți este partea părții etc., și în această regresie de descompunere nu se întâlnește niciodată un membru necondiționat (indivizibil) al acestei serii de condiții, nu numai că nu există nicăieri un temei empiric de a înceta diviziunea, ci membrii ulteriori ai diviziunii care urmează să fie continuată sunt ei înșiși dați empiric înaintea acestei diviziuni continue, ceea ce înseamnă că diviziunea merge la infinit. Dimpotrivă, seria strămoșilor unui om dat nu este dată, în totalitatea ei absolută, în nici o experiență posibilă, însă regresia merge totuși de la fiecare membru al acestei procreații la unul superior, astfel încât nu se întâlnește nici o limită empirică care să reprezinte pe un membru ca absolut necondiționat. Cum însă nici membrii care ar putea constitui condiția nu se află, în intuiția empirică a întregului, înaintea regresiei, aceasta nu merge la infinit (în diviziunea datului), ci merge pe o întindere indefinită în căutarea a cât mai mulți membri la cei dați, care la rândul lor nu sunt niciodată dați decât condiționat.

În nici unul din cele două cazuri, nici în *regressus in infinitum*, nici în cel *in indefinitum*, seria condițiilor nu este considerată ca infinit dată în obiect. Nu avem aici lucruri care sunt date în sine, ci numai fenomene care, în calitate de condiții ale altor condiții, nu sunt date decât în regresia însăși. Deci nu se mai pune problema cât de mare este în sine această serie a condițiilor, dacă este finită sau infinită, căci ea nu este nimic în sine, ci cum trebuie să instituim regresia empirică și cât de departe să o continuăm. Și aici trebuie făcută o distincție importantă cu privire la regula acestei înaintări. Dacă întregul a fost dat empiric, atunci este *posibil* să mergem *la infinit* în seria condițiilor lui interne. Dar dacă întregul nu este dat, ci abia prin regresia empirică urmează să fie dat, atunci nu pot spune decât că este *posibil în infinit* să înaintăm spre condiții tot mai înalte ale seriei. În primul caz, putem spune: există totdeauna și sunt dați în mod empiric mai mulți membri decât pot eu să-i ating prin regresie (de descompunere); pe când în al doilea caz, eu pot merge mereu tot mai departe în regresie, fiindcă nici un membru nu este dat empiric, ca absolut necondiționat, și permite deci mereu ca posibil un membru mai înalt, și prin urmare căutarea lui devine necesară. În primul caz, era necesar *să întâlnim* tot mai mulți membri ai seriei, iar în al doilea, este totdeauna necesar *să căutăm* tot mai mulți, căci nici o experiență nu pune limite în mod absolut. În adevăr, una din două: ori nu aveți nici o percepție care limitează în mod absolut regresia empirică, și în cazul acesta nu trebuie să considerați această regresie ca încheiată, ori, dacă aveți o astfel de percepție care limitează seria voastră, ea nu poate fi o parte a seriei parcurse (căci ceea *ce limitează* trebuie să fie diferit de ceea *ce este limitat*), deci voi trebuie să continuați mai departe regresia voastră de asemenea spre această condiție, și așa mai departe.

Secțiunea următoare va pune aceste note în lumina cuvenită, prin aplicarea lor.

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea a noua

DESPRE FOLOSIREA EMPIRICĂ A PRINCIPIULUI REGULATIV AL RAȚIUNII CU PRIVIRE LA TOATE IDEILE COSMOLOGICE

Cum nu există, așa cum am arătat de mai multe ori, o folosire transcendentală nici a conceptelor pure ale intelectului, nici a conceptelor rațiunii, cum totalitatea absolută a seriilor condițiilor din lumea sensibilă se bazează numai pe o folosire transcendentală a rațiunii, care reclamă această totalitate necondiționată de la ceea ce ea presupune a fi lucrul în sine, iar cum lumea sensibilă nu cuprinde o astfel de totalitate, nu mai poate fi vorba niciodată despre mărimea absolută a seriilor în această lume, indiferent dacă ea este limitată sau nelimitată *în sine*, ci numai cât de departe trebuie să mergem îndărăt în regresia empirică, în reducerea experienței la condițiile ei, pentru a nu ne opri, potrivit regulii rațiunii, la nici o altă soluție a acestor probleme decât la cea corespunzătoare obiectului.

Nu ne rămâne deci altă *valabilitate a principiului rațiunii* decât aceea a unei reguli de *continuare* și mărime a unei experiențe posibile, după ce a fost suficient dovedită lipsa de valabilitate a lui ca principiu constitutiv al fenomenelor [ca lucruri în sine]. Dacă putem pune acea valabilitate în afară de orice îndoială, se pune capăt și conflictului rațiunii cu sine însăși, fiindcă, prin această soluție critică, nu numai că s-a înlăturat aparența care dezbinase rațiunea cu sine însăși, ci în locul ei se dezvăluise sensul în care rațiunea concordă cu sine însăși, sens a cărui neînțelegere, numai, a provocat conflictul, și un principiu altfel *dialectic* se preface într-un principiu *doctrinal*. În adevăr, dacă acesta se poate justifica în semnificația lui subiectivă de a determina maximum de folosire posibilă a intelectului în experiență, conform obiectelor acestei experiențe, e tocmai ca și când el ar determina *a priori*, ca și o axiomă, obiectele în sine (ceea ce este imposibil din rațiune pură); căci și o axiomă n-ar putea avea, cu privire la obiecte, o influență mai mare în extinderea și corectarea cunoașterii noastre decât dovedindu-se activă în cea mai largă folosire empirică a intelectului nostru.

I. SOLUȚIONAREA IDEII COSMOLOGICE DESPRE TOTALITATEA COMPOZIȚIEI FENOMENELOR ÎNTR-UN UNIVERS

Aici, ca și în celelalte probleme cosmologice, fundamentul principiului regulativ al rațiunii este judecata că în regresia empirică nu se poate găsi *nici o experiență despre o limită absolută*, prin urmare despre o condiție care, ca atare, să fie *empiric absolut necondiționată*. Iar cauza este următoarea: că o astfel de experiență ar trebui să cuprindă în sine o limitare a fenomenelor prin nimic sau prin vid, la care regresia continuă ar putea ajunge printr-o percepție, ceea ce este imposibil.

Dar această judecată, care nu spune decât că în regresia empirică eu nu ajung niciodată decât la o condiție care, la rândul ei, trebuie considerată ca empiric condiționată, cuprinde regula *in terminis* că oricât de departe aș fi ajuns în seria ascendentă trebuie să caut mereu un membru mai înalt al seriei, indiferent dacă acesta îmi este cunoscut prin experiență sau nu.

Pentru soluționarea primei probleme cosmologice nu mai este nevoie decât de a decide dacă în regresia spre mărimea necondiționată a universului (în timp și în spațiu) această ascensiune, niciodată limitată, poate fi numită *o regresie în infinit* sau numai *o regresie continuată indefinit (in indefinitum)*.

Simpla reprezentare generală a seriei tuturor stărilor trecute ale lumii, precum și a lucrurilor care sunt simultane în spațiul lumii, nu este ea însăși decât o regresie empirică posibilă, pe care o gândesc, deși încă indeterminat, și prin care, numai, poate lua naștere conceptul despre o atare serie de condiții a percepției date*. Eu nu am niciodată universul decât în concept, iar nicidecum (ca un tot) în intuiție. Deci nu pot conchide de la mărimea lui la mărimea regresiei și să o determin pe

* Această serie a lumii nu poate deci să fie nici mai mare, nici mai mică decât regresia empirică posibilă, pe care numai se bazează conceptul ei. Și cum această regresie nu poate da un infinit determinat și tot atât de puțin un finit determinat (un limitat absolut), urmează în mod clar că noi nu putem admite mărimea lumii nici ca finită, nici ca infinită, fiindcă regresia (cu ajutorul căreia este reprezentată mărimea lumii) nu permite pe nici una din ele

aceasta din urmă în funcție de cea dintâi, ci trebuie să-mi fac mai întâi un concept despre mărimea lumii prin mărimea regresiei empirice. Dar despre această regresie nu știu niciodată ceva mai mult decât că trebuie să înaintez empiric de la fiecare membru dat al seriei de condiții mereu spre un membru mai înalt (mai îndepărtat). În felul acesta, mărimea ansamblului fenomenelor nu este deci absolut *determinată*, prin urmare nu se poate spune nici că această regresie merge la infinit, căci aceasta ar anticipa membrii la care regresia încă n-a ajuns, și ar reprezenta atât de mare mulțimea lor, încât nici o sinteză empirică nu poate ajunge acolo, prin urmare ar *determina* mărimea lumii înainte de regresie (deși numai negativ), ceea ce este imposibil. Căci lumea nu-mi este dată prin nici o intuiție (în totalitatea ei), deci nici mărimea ei înainte de regresie. Prin urmare, noi nu putem spune nimic despre mărimea lumii în sine, nici măcar că în ea are loc un *regressus in infinitum*, ci trebuie să căutăm *numai conceptul* despre mărimea ei, după regula care determină regresia empirică în ea. Dar această regulă nu spune mai mult decât că, oricât de departe am fi ajuns în seria condițiilor empirice, nu trebuie să admitem nicăieri o limită absolută, ci să subordonăm fiecare fenomen ca fiind condiționat unui alt fenomen, ca fiind condiția lui, că deci trebuie să înaintăm mai departe spre aceasta, ceea ce înseamnă *regressus in indefinitum* care, fiindcă nu determină vreo mărime în obiect, se distinge destul de clar de *regressus in infinitum*.

Prin urmare, eu nu pot spune: lumea este *infinită* ca timp scurs sau ca spațiu. Căci un astfel de concept de mărime, ca infinitate dată, este absolut imposibil din punct de vedere empiric, prin urmare și în raport cu lumea ca obiect al simțurilor. Nu voi spune nici că regresia de la o percepție dată spre tot ce o limitează într-o serie, atât în spațiu, cât și în timpul trecut, merge *la infinit*, căci aceasta presupune mărimea infinită a lumii; și nu voi spune nici că ea este *finită*, căci limita absolută este de asemenea imposibilă din punct de vedere empiric. Prin urmare, nu voi putea spune nimic despre întregul obiect al experienței (al lumii sensibile), ci numai despre regula potrivit căreia trebuie să fie instituită și continuată experiența, corespunzător obiectului ei.

Deci primul răspuns, și anume negativ, la problema cosmologică cu privire la mărimea lumii este: lumea nu are un prim început în timp și nici o limită extremă în spațiu.

Căci în cazul contrar, ea ar fi limitată de timpul vid, pe de o parte, de spațiul vid, pe de altă parte. Dar cum ea, ca fenomen, nu poate fi în sine limitată nici de unul, nici de altul, fiindcă fenomenul nu este lucru în sine, ar trebui să fie posibilă o percepție a limitei formate de timpul sau spațiul absolut vide, percepție prin care aceste limite ale lumii ar fi date într-o experiență posibilă. Dar o astfel de experiență, fiind total vidă de conținut, este imposibilă. Deci o limită absolută a lumii este imposibilă din punct de vedere empiric, prin urmare și în mod absolut*.

De aici urmează totodată răspunsul *afirmativ*, că regresia în seria fenomenelor lumii, ca determinare a mărimii lumii, merge *in indefinitum*, ceea ce înseamnă că lumea sensibilă nu are o mărime absolută, ci că regresia empirică (prin care, numai, ea poate fi dată pe latura condițiilor ei) își are regula ei, anume de a înainta mereu de la fiecare membru al seriei, ca de la un condiționat, spre unul și mai îndepărtat (fie prin experiență proprie, fie prin firul călăuzitor al istoriei, fie prin lanțul efectelor și cauzelor lor) și de a nu ne dispensa niciodată de a extinde folosirea empirică posibilă a intelectului nostru, ceea ce, de altfel, este îndeletnicirea propriu-zisă și unică a rațiunii, în principiile ei.

O regresie empirică determinată, care să înainteze fără încetare într-o anumită specie de fenomene, nu este prescrisă prin aceasta; de exemplu că de la un om viu trebuie să urcăm mereu într-o serie de strămoși, fără a ne aștepta la un prim cuplu, sau în seria corpurilor lumii, fără a admite un soare extrem, ci se ordonă numai înaintarea de la fenomene la fenomene, chiar dacă acestea nu procură nici o percepție reală (dacă ea este prea slabă, ca grad, pentru conștiința noastră, spre a deveni experiență), fiindcă ele aparțin totuși experienței posibile.

Orice început este în timp și orice limită a ceea ce e întins se află în spațiu. Dar spațiul și timpul nu sunt decât în lumea sensibilă. Prin urmare, numai fenomenele *din lume* sunt limitate în mod condiționat,

* Se va nota că dovada este făcută aici cu totul altfel decât cea dogmatică de mai sus în antiteza primei antinomii. Acolo noi prezentasem lumea sensibilă, potrivit modului de reprezentare comun și dogmatic, ca un lucru care era dat în sine în ce privește totalitatea lui, înaintea oricărei regresii, și în caz că nu ar ocupa toate timpurile și toate spațiile, îi refuzaserăm în genere vreun loc determinat în timp și în spațiu. De aceea și concluzia a fost alta decât aici, anume s-a conchis la infinitatea reală a lumii.

pe când *lumea* însăși nu este limitată nici condiționat, nici necondiționat.

Tocmai din acest motiv, și fiindcă lumea *nu poate fi dată* niciodată *întreagă* și nici seria condițiilor unui condiționat dat, ca serie a lumii, conceptul despre mărimea lumii nu este dat decât de regresie și nu înaintea ei într-o intuiție colectivă. Dar această regresie nu constă niciodată decât în *determinarea* mărimii și nu procură deci un concept *determinat* și nici un concept despre o mărime care ar fi infinită în raport cu o anumită măsură; ea nu merge deci la infinit (ca și cum ar fi dat), ci la o depărtare indeterminată, pentru a da (experienței) o mărime care abia prin această regresiune devine reală.

II. SOLUȚIONAREA IDEII COSMOLOGICE DESPRE TOTALITATEA DIVIZIUNII UNUI TOT DAT ÎN INTUIȚIE

Când divid un tot care este dat în intuiție merg de la un condiționat la condițiile posibilității lui. Diviziunea părților *(subdivisio* sau *decompositio)* este o regresie în seria acestor condiții. Totalitatea absolută a acestei *serii* n-ar fi dată decât atunci când regresia ar putea ajunge la părțile *simple*. Dar dacă toate părțile sunt la rândul lor iarăși divizibile într-o descompunere care se continuă mereu, atunci diviziunea, adică regresia, merge *in infinitum* de la condiționat la condițiile lui; cum condițiile (părțile) sunt conținute în condiționatul însuși și cum acesta este dat întreg într-o intuiție închisă între limitele lui, ele sunt de asemenea date toate o dată cu el. Deci regresia nu trebuie numită numai o regresie *in indefinitum*, singurul lucru pe care îl permitea Ideea cosmologică anterioară, căci trebuia ca eu să înaintez de la condiționat la condițiile lui, care erau date în afara lui, prin urmare nu o dată cu el, ci se adăugau abia în regresia empirică. Cu toate acestea, nu este deloc permis să spunem despre un astfel de întreg care este divizibil la infinit că *el constă din infinit de multe părți*. Căci deși toate părțile sunt conținute în intuiția întregului, totuși în ea nu este cuprinsă *întreaga diviziune*, care nu constă decât în descompunerea continuă sau în regresia însăși care face abia reală seria. Cum această regresie este infinită, toți membrii (părțile) la care ea ajunge sunt, *fără îndoială*, conținuți ca *agregate* în întregul dat, dar nu întreaga *serie a diviziunii*,

care este infinită succesiv și niciodată *întreagă*, prin urmare nu poate reprezenta mulțimea infinită și sinteza ei într-un tot.

Această remarcă generală poate fi aplicată foarte ușor mai întâi la spațiu. Orice spațiu intuit în limitele lui este un astfel de *tot*, ale cărui părți, oricât le-am descompune, sunt la rândul lor tot spații și prin urmare el este divizibil la infinit.

De aici urmează în mod firesc și a doua aplicație largă la un fenomen extern (corp) închis în limitele lui. Divizibilitatea acestui corp se fundează pe divizibilitatea spațiului, care constituie posibilitatea corpului ca un tot întins. Acesta este deci divizibil la infiuit, fără să constea totuși din părți infinit de multe.

Pare în adevăr că din moment ce un corp trebuie să fie reprezentat ca substanță în spațiu, el trebuie să fie distins de spațiu în ce privește legea divizibilității spațiului, căci se poate eventual admite că în spațiu descompunerea nu poate înlătura niciodată orice compoziție, pentru că atunci ar înceta chiar orice spațiu, care altfel nu are nimic independent (ceea ce este imposibil); dar dacă ar fi suprimată în gând orice compoziție a materiei, n-ar trebui să mai rămână nimic, pare să nu concorde cu conceptul unei substamțe, care este propriu-zis subiectul oricărei compoziții și ar trebui să subziste în elementele ei, deși ar fi dispărut legătura lor în spațiu, prin care ele constituie un corp. Dar cu ceea ce se numește substanță *în fenomen* lucrurile nu stau așa cum le-am gândi despre un lucru în sine, printr-un concept pur al intelectului. Această substanță nu este subiect absolut, ci imagine permanentă a sensibilității și nimic decât intuiție, în care nu se găsește nicăieri nimic necondiționat.

Dar deși această regulă a progresiei la infinit are loc, fără nici o îndoială, la subdiviziunea unui fenomen, considerat ca o simplă umplere a spațiului, totuși ea nu poate fi valabilă atunci când vrem să o extindem și la mulțimea părților deja separate într-un anumit mod în întregul dat, prin care ele constituie un *quantum discretum*. A admite că în orice tot organizat fiecare parte la rândul ei este tot organizată și că, divizând în felul acesta părțile la infinit, întâlnim mereu noi părți organizate, într-un cuvânt că totul este organizat la infinit, acest lucru nu poate fi conceput, ci numai că părțile materiei ar putea fi organizate în descompunerea lor la infinit. Căci infinitatea diviziunii unui fenomen dat în spațiu se fundează numai pe aceea că prin ea este dată numai divizibilitatea, adică

o mulțime de părți absolut nedeterminată în sine, pe când părțile însele sunt date și sunt determinate numai prin subdiviziune, într-un cuvânt că întregul nu este deja divizat în sine. Diviziunea poate deci determina în acest întreg o mulțime, care merge atât de departe cât vrem să înaintăm în regresia diviziunii. Dimpotrivă, într-un corp organic, organizat la infinit, întregul este reprezentat, prin acest concept, ca fiind deja divizat și se găsește în el, înaintea oricărei regresii a diviziunii, o multitudine de părți determinată în sine, dar infinită, ceea ce este contradictoriu; întrucât această dezvoltare infinită este considerată ca o serie care nu poate fi terminată niciodată (infinită) și care totuși este terminată într-o sinteză. Diviziunea infinită nu desemnează decât fenomenul ca un *quantum continuum* și este inseparabilă de ceea ce umple spațiul, căci tocmai în ceea ce umple spațiul se află principiul divizibilității infinite. Dar îndată ce admitem ceva ca *quantum discretum*, mulțimea unităților lui este determinată, prin urmare ea este totdeauna egală cu un număr. Numai experiența poate decide cât de departe poate merge organizarea într-un corp organizat; și chiar dacă ea n-ar ajunge cu certitudine la o parte neorganică, astfel de părți trebuie totuși să se afle cel puțin în experiența posibilă. Dar cât de departe în genere se întinde diviziunea transcendentală a unui fenomen nu este o problemă a experienței, ci un principiu al rațiunii de a nu considera niciodată ca absolut terminată regresia empirică în descompunerea a ceea ce este întins, conform naturii acestui fenomen.

Notă finală la soluționarea Ideilor matematico-transcendentale și notă preliminară la soluționarea Ideilor dinamico-transcendentale

Reprezentând într-un tabel antinomia rațiunii pure la toate Ideile transcendentale și arătând principiul acestui conflict și singurul mijloc de a-l înlătura, mijloc care consta în aceea că ambele aserțiuni opuse au fost declarate ca false, am reprezentat pretutindeni condițiile ca aparținând condiționatului lor, după raporturi de spațiu și de timp, ceea ce este supoziția obișnuită a simțului comun, pe care se și baza în întregime acel conflict. În această privință, toate reprezentările dialectice ale totalității în seria condițiilor unui condiționat dat erau absolut

de aceeași specie. Era totdeauna o serie în care condiția era legată cu condiționatul, ca membri ai ei, și prin urmare erau *de aceeași specie*, regresia nefiind niciodată concepută ca terminată sau, dacă s-ar fi întâmplat acest lucru, atunci un membru condiționat în sine ar fi fost considerat în mod fals ca un membru prim, prin urmare ca necondiționat. Deci, fără îndoială, nu s-a luat în considerare totdeauna obiectul, adică condiționatul, ci seria condițiilor lui, numai din punctul de vedere al mărimii ei, și astfel dificultatea, care nu putea fi înlăturată prin nici un compromis, ci numai prin tăierea totală a nodului, consta în aceea că rațiunea făcea ca pentru intelect obiectul să fie sau *prea lung* sau *prea scurt*, astfel încât intelectul nu putea egala niciodată Ideea rațiunii.

Dar aici am trecut cu vederea o distincție esențială care domină printre obiecte, adică printre conceptele intelectului, pe care rațiunea se străduiește să le ridice la rangul de Idei, anume că, potrivit tabelului nostru de categorii de mai sus, două din ele desemnează o sinteză *matematică* a fenomenelor, iar celelalte două, o sinteză *dinamică*. Până acum, acest lucru putea fi foarte bine lăsat la o parte, fiindcă așa cum în reprezentarea generală a tuturor Ideilor transcendentale rămâneam totdeauna numai la condiții *în fenomen*, tot așa și în cele două Idei matematico-transcendentale nu aveam alt *obiect* decât pe cel din fenomen. Acum însă, când trecem la conceptele *dinamice* ale intelectului, întrucât ele trebuie să se adapteze Ideii rațiunii, acea distincție devine importantă și ne deschide o perspectivă cu totul nouă cu privire la procesul în care este angajată rațiunea. Acest proces a fost *respins* mai înainte, ca fiind bazat pe supoziții false de ambele părți; acum însă, când în antinomia dinamică are poate loc o astfel de supoziție care poate fi compatibilă cu pretenția rațiunii, din acest motiv, precum și fiindcă judecătorul completează lipsa de motivație, pe care ambele părți au ignorat-o, procesul poate fi *aplanat* spre satisfacția ambelor părți; ceea ce nu era realizabil în conflictul antinomiei matematice.

Seriile condițiilor sunt desigur toate omogene, întrucât se ia în considerare numai *întinderea* lor, pentru a vedea dacă sunt adecvate Ideii sau dacă sunt prea mari sau prea mici pentru ea. Dar conceptul intelectului, care servește de fundament acestor Idei, conține sau numai o *sinteză a omogenului* (ceea ce este presupus în orice mărime, atât în

compoziția, cât și în diviziunea ei), sau și o sinteză a *eterogenului*, ceea ce poate fi cel puțin admis în sinteza dinamică, atât cea a legăturii cauzale, cât și cea a legăturii dintre necesar și contingent.

De aici rezultă că în legătura matematică a seriilor fenomenelor nu poate interveni altă condiție decât una *sensibilă*, adică o astfel de condiție care ea însăși este o parte a seriei, pe când, dimpotrivă, seria dinamică a condițiilor sensibile permite totuși și o condiție eterogenă, care nu este o parte a seriei, ci care, fiind *pur inteligibilă*, se află în afara seriei; astfel se dă satisfacție rațiunii și se plasează necondiționatul în fruntea fenomenelor, fără ca prin aceasta să se tulbure seria acestor fenomene, ca fiind totdeauna condiționată, și fără a o întrerupe, contrazicând principiile intelectului.

Dar prin faptul că Ideile dinamice permit o condiție a fenomenelor în afara seriei lor, adică o astfel de condiție care ea însăși nu este fenomen, se întâmplă ceva ce este cu totul distinct de consecința antinomiei matematice. Aceasta a făcut ca cele două aserțiuni dialectice opuse să trebuiască a fi declarate ca false. Dimpotrivă, condiționatul universal al seriilor dinamice, care este inseparabil de ele ca fenomene, legat de condiția desigur empiric necondiționată, dar totodată *nesensibilă*, dă satisfacție pe de o parte *intelectului*, pe de alta, *rațiunii**; și în timp ce argumentele dialectice, care într-un fel sau altul căutau totalitatea necondiționată în simple fenomene, dispar, principiile raționale, într-un sens corectat în modul acesta, pot fi, dimpotrivă, *amândouă adevărate*, ceea ce nu se poate întâmpla niciodată cu Ideile cosmologice care privesc numai unitatea matematic necondiționată, căci în ele nu se întâlnește altă condiție a seriei fenomenelor decât cea care ea însăși este fenomen și ca atare constituie și ea un membru al seriei.

* În adevăr, intelectul nu permite *între fenomene* o condiție care ar fi ea însăși necondiționată empiric. Dar dacă s-ar putea concepe la un condiționat (în fenomen) o condiție *inteligibilă*, care deci n-ar aparține în seria fenomenelor ca membru, fără ca prin aceasta să întrerupem cât de puțin seria condițiilor empirice, o astfel de condiție ar putea fi admisă ca *necondiționată empiric*, astfel încât prin aceasta regresia empirică continuă n-ar fi întreruptă nicăieri.

III. SOLUȚIONAREA IDEILOR COSMOLOGICE DESPRE TOTALITATEA DERIVĂRII EVENIMENTELOR LUMII DIN CAUZELE LOR

Cu privire la ceea ce se întâmplă nu se pot concepe decât două feluri de cauzalitate: sau cauzalitatea potrivit *naturii* sau cauzalitatea din *libertate*. Cea dintâi este legătura, în lumea sensibilă, a unei stări cu alta precedentă, căreia îi succede după o regulă. Cum *cauzalitatea* fenomenelor se bazează pe condiții de timp, iar starea precedentă, dacă ar fi existat totdeauna, n-ar fi produs un efect care apare abia în timp, cauzalitatea cauzei a ceea ce se întâmplă sau începe *a început* și ea și, potrivit principiului intelectului, are ea însăși nevoie la rândul ei de o cauză.

Dimpotrivă, înțeleg prin libertate, în sens cosmologic, capacitatea de a începe *de la sine* o stare, a cărei cauzalitate nu se află deci la rândul ei, potrivit legii naturii, sub o altă cauză, care a determinat-o în timp. Libertatea este în acest sens o Idee transcendentală pură care, mai întâi, nu conține nimic împrumutat de la experiență, în al doilea rând, al cărei obiect nu poate fi dat în mod determinat în nici o experiență, fiindcă este o lege universală, chiar a posibilității oricărei experiențe, că tot ce se întâmplă trebuie să aibă o cauză, prin urmare și cauzalitatea cauzei, care *s-a întâmplat ea însăși* sau a început să existe, trebuie să aibă, la rândul ei, o cauză; în felul acesta, întregul câmp al experienței, oricât de departe s-ar întinde, se transformă într-un tot în care nu există decât natură. Dar fiindcă în felul acesta nu se poate ajunge în raportul cauzal la totalitatea absolută a condițiilor, rațiunea își creează Ideea despre o spontaneitate care poate începe de la sine a acționa, fără a fi nevoie să fie precedată de o altă cauză, care să o determine la acțiune, potrivit legii legăturii cauzale.

E de remarcat îndeosebi că pe această *Idee transcendentală de libertate* se întemeiază conceptul practic de libertate și că această Idee constituie propriu-zis momentul dificultăților în conceptul practic de libertate, dificultăți care au înconjurat întotdeauna problema posibilității ei. *Libertatea în sens practic* înseamnă independența voinței de *constrângerea* impulsurilor sensibilității. Căci o voință este *sensibilă* când este *afectată patologic* (de către mobilele sensibilității); ea se numește *animalică (arbitrium brutum)*, când poate fi *necesitată patologic*. Voința

umană este fără îndoială un *arbitrium sensitivum*, dar nu *brutum*, ci *liberum*, fiindcă sensibilitatea nu face necesară acțiunea voinței, ci în om se află o putere de a se determina de la sine, independent de constrângerea impulsurilor sensibilității.

Se vede lesne că dacă orice cauzalitate din lumea sensibilă n-ar fi decât natură, orice eveniment ar fi determinat de un altul în timp, după legi necesare și, prin urmare, cum fenomenele, întrucât determină voința, ar trebui să facă necesară orice acțiune ca efect natural al lor, suprimarea libertății transcendentale ar desființa totodată orice libertate practică. Căci aceasta presupune că deși o acțiune nu s-a întâmplat, ea ar fi *trebuit* totuși să se întâmple și că, prin urmare, cauza ei în fenomen n-a fost atât de determinantă încât să nu existe în voința noastră o cauzalitate care, independent de acele cauze naturale și chiar împotriva puterii și influenței lor, să producă ceva determinat în ordinea timpului, după legi empirice, prin urmare să înceapă *absolut de la sine* o serie de evenimente.

Aici se întâmplă deci ceea ce se întâlnește în genere în conflictul unei rațiuni care cutează să depășească limitele experienței posibile, că problema nu este propriu-zis *fiziologică*, ci *transcendentală*. Problema posibilității libertății interesează, fără îndoială, psihologia, dar fiindcă se bazează pe argumentele dialectice ale rațiunii pure, ea și soluționarea ei trebuie să preocupe numai filosofia transcendentală. Pentru a o face pe aceasta capabilă să dea un răspuns satisfăcător, pe care nu-l poate refuza, trebuie mai întâi să încerc să determin mai îndeaproape, printr-o notă, procedeul ei în această problemă.

Dacă fenomenele ar fi lucruri în sine, dacă prin urmare spațiul și timpul ar fi forme ale existenței lucrurilor în sine, condițiile și condiționatul ar aparține totdeauna, ca membri, uneia și aceleiași serii și de aici ar rezulta și în cazul de față antinomia care este comună tuturor Ideilor transcendentale, anume că această serie ar trebui să fie, în mod inevitabil, prea mare sau prea mică pentru intelect. Dar conceptele dinamice ale rațiunii, de care ne ocupăm sub acest număr și sub cel următor, au particularitatea că neavând de-a face cu un obiect considerat ca mărime, ci numai cu *existența* lui, se poate face abstracție, de asemenea, de mărimea seriei condițiilor, luându-se în considerare numai raportul dinamic al condiției față de condiționat, astfel că în problema despre natură și libertate întâlnim dificultatea de a ști dacă libertatea este în genere măcar posibilă și, în caz afirmativ, dacă ea poate coexista cu

universalitatea legii naturale a cauzalităţii; prin urmare, dacă e o judecată corect disjunctivă că orice efect în lume trebuie să rezulte *sau* din natură, *sau* din libertate, sau mai curând dacă nu cumva ar putea avea loc *amândouă* în acelaşi timp, însă sub raporturi diferite într-unul şi acelaşi eveniment. Justeţea acelui principiu despre conexiunea neîntreruptă a tuturor evenimentelor lumii sensibile, după legi imuabile ale naturii, este stabilită ca un principiu al Analiticii transcendentale şi nu suferă nici o excepţie. Se pune deci numai întrebarea dacă totuşi, chiar şi în privinţa aceluiaşi efect care este determinat după natură, poate avea loc şi libertatea, sau aceasta este complet exclusă prin acea regulă inviolabilă. Supoziţia, fără îndoială comună, dar înşelătoare, a *realităţii absolute* a fenomenelor îşi arată aici influenţa ei dăunătoare de a încurca raţiunea. În adevăr, dacă fenomenele sunt lucruri în sine, libertatea nu poate fi salvată. În cazul acesta, natura este cauza determinantă completă şi suficientă în sine a oricărui eveniment, iar condiţia lui este conţinută totdeauna numai în seria fenomenelor care, împreună cu efectul lor, se află în mod necesar sub legea naturii. Dacă, dimpotrivă, fenomenele nu sunt considerate decât ca ceea ce sunt ele de fapt, anume nu ca lucruri în sine, ci ca simple reprezentări, care se înlănţuie după legi empirice, atunci ele însele trebuie să aibă cauze care nu sunt fenomene. Dar o astfel de cauză inteligibilă nu este determinată cu privire la cauzalitatea ei de către fenomene, deşi efectele ei apar ca fenomene şi astfel pot fi determinate de alte fenomene. Ea este deci, împreună cu cauzalitatea ei, în afara seriei; dimpotrivă, efectele ei se întâlnesc în seria condiţiilor empirice. Efectul poate fi deci considerat ca liber cu privire la cauza lui inteligibilă şi totuşi, totodată, cu privire la fenomene, ca efect al lor, potrivit necesităţii naturii — o distincţie care trebuie să pară extrem de subtilă şi obscură atunci când este expusă în general şi foarte abstract, dar care se va clarifica în aplicare. Aici n-am vrut decât să notez că înlănţuirea neîntreruptă a tuturor fenomenelor într-un context al naturii fiind o lege inflexibilă, ar trebui să răstoarne în mod necesar orice libertate, dacă ţinem cu încăpăţânare la realitatea fenomenelor. Şi din această cauză, cei care urmează aici opinia comună n-au putut reuşi niciodată să concilieze natura şi libertatea.

Posibilitatea cauzalității prin libertate în unire cu legea universală a necesității naturii

Numesc *inteligibil* acel ceva care într-un obiect al simțurilor nu este el însuși fenomen. Dacă, prin urmare, acel ceva, care în lumea sensibilă trebuie considerat ca fenomen, mai are în sine și o putere care nu este un obiect al intuiției sensibile, dar prin care el poate fi totuși cauza fenomenelor, putem privi *cauzalitatea* acestei ființe sub două aspecte: ca *inteligibilă*, din punctul de vedere al *acțiunii* ei ca lucru în sine, și ca *sensibilă*, din punctul de vedere al *efectelor* ei, ca fenomen în lumea sensibilă. Prin urmare, despre facultatea unui astfel de subiect noi ne-am face un concept empiric și totodată unul intelectual despre cauzalitatea lui, concepte care se întâlnesc împreună în unul și același efect. A gândi facultatea unui obiect al simțurilor ca având două laturi nu vine în contradicție cu nici unul din conceptele pe care trebuie să ni le facem despre fenomene și despre o experiență posibilă. Căci, cum aceste fenomene, nefiind lucruri în sine, trebuie să aibă la bază un obiect transcendental care le determină ca simple reprezentări, nimic nu ne împiedică să atribuim acestui obiect transcendental, în afară de proprietatea prin care el apare ca fenomen, o *cauzalitate* care nu este fenomen, deși *efectul* ei se întâlnește în fenomen. Dar orice cauză eficientă trebuie să aibă un c a r a c t e r, adică o lege a cauzalității ei, fără de care ea nici n-ar fi cauză. Și astfel, într-un subiect al lumii sensibile am avea mai întâi un *caracter empiric*, prin care acțiunile lui ca fenomene s-ar înlănțui total cu alte fenomene, după legi constante ale naturii, ar putea fi derivate din ele ca din condițiile lor și ar constitui deci, în legătură cu ele, membri ai unei serii unice a ordinii naturii. În al doilea rând, ar trebui să i se conceadă și un *caracter inteligibil*, prin care el este, fără îndoială, cauza acelor acțiuni ca fenomene, dar el însuși nu se află supus condițiilor sensibilității și nu este el însuși fenomen. Pe primul l-am putea numi și caracter al unui astfel de lucru în fenomen, iar pe al doilea, caracter al lucrului în sine.

Acest subiect al acțiunii n-ar fi, în ce privește caracterul inteligibil, supus condițiilor de timp, căci timpul nu este decât condiția fenomenelor, iar nu a lucrurilor în sine. În el nu s-ar *naște*, nici n-ar *dispărea* nici o *acțiune*, prin urmare nici n-ar fi supusă legii oricărei determinări de timp, oricărui lucru schimbător, anume că tot c e s e

întâmplă își găsește cauza *în fenomene* (ale stării precedente). Într-un cuvânt, cauzalitatea lui, întrucât este intelectuală, nu s-ar afla în seria condițiilor empirice care fac necesar evenimentul în lumea sensibilă. Acest caracter inteligibil n-ar putea fi, desigur, niciodată cunoscut în mod direct, fiindcă noi nu putem percepe nimic decât în măsura în care este fenomen, dar el ar trebui totuși să fie *gândit* conform caracterului empiric, așa cum în genere trebuie să punem, în idee, la baza fenomenelor un obiect transcendental, deși în realitate nu știm nimic despre el, anume ce este el în sine.

Potrivit caracterului lui empiric, acest subiect, ca fenomen, ar fi deci supus tuturor legilor determinării cauzale și ca atare n-ar fi decât o parte a lumii sensibile, ale cărei efecte ar decurge în mod inevitabil din natură, ca orice alt fenomen. Așa cum fenomenele externe influențează asupra lui și așa cum caracterul lui empiric, adică legea cauzalității, ar fi cunoscut prin experiență, toate acțiunile lui ar trebui să poată fi explicate după legi ale naturii și toate mijloacele pentru o determinare a lor perfectă și necesară ar trebui să se găsească într-o experiență posibilă.

Dar potrivit caracterului lui inteligibil (deși despre el nu putem avea în realitate decât un concept general), același subiect ar trebui declarat liber de orice influență a sensibilității și de orice determinare prin fenomene; și cum în el, întrucât este *noumenon*, nu *se întâmplă* nimic, și cum nu se întâlnește nici o schimbare care reclamă o determinare dinamică de timp și, prin urmare, nici o legătură cu fenomenele în calitate de cauze, această ființă activă ar fi, în acțiunile ei, independentă și liberă de orice necesitate a naturii, care se întâlnește numai în lumea sensibilă. Despre ea s-ar spune foarte just că își începe *de la sine* efectele în lumea sensibilă, fără ca acțiunea să înceapă *în această ființă* însăși; și acest lucru ar fi valabil fără ca, din această cauză, efectele să poată începe de la sine în lumea sensibilă, fiindcă aici ele sunt totdeauna determinate de mai înainte de condiții empirice în timpul precedent, totuși numai prin intermediul caracterului empiric (care nu este decât manifestarea celui inteligibil) și care nu sunt posibile decât ca o continuare a seriei cauzelor naturii. Astfel, libertate și natură, fiecare în sensul ei deplin, s-ar întâlni concomitent și fără nici o contradicție în aceleași acțiuni, după cum le raportăm la cauza lor inteligibilă sau sensibilă.

Lămurirea Ideii cosmologice a unei libertăți în unire cu necesitatea universală a naturii

Am socotit că e bine să trasez mai întâi schița soluționării problemei noastre transcendentale, pentru a putea vedea astfel mai bine mersul rațiunii în soluționarea acestei probleme. Acum vrem să descompunem momentele deciziei ei, care interesează propriu-zis, și să examinăm pe fiecare în parte.

Legea naturii că tot ce se întâmplă are o cauză, că și cauzalitatea acestei cauze, adică *acțiunea*, nu poate să fi fost ea însăși totdeauna, fiindcă precedă în timp și în raport cu un efect care *a început să existe*, ci că trebuie să se fi *întâmplat*, că și ea își are cauza ei printre fenomenele de care este determinată și că, prin urmare, toate întâmplările sunt determinate empiric într-o ordine naturală, această lege, prin care, numai, fenomenele pot constitui o *natură* și pot deveni obiecte ale experienței, este o lege a intelectului, de la care nu este permis sub nici un pretext să ne abatem sau să exceptăm vreun fenomen; altfel l-am pune în afara oricărei experiențe posibile, distingându-l în felul acesta de toate obiectele experienței posibile, și l-am face un lucru pur imaginar și o himeră.

Deși aici pare că avem de-a face numai cu un lanț de cauze, care nu permite o *totalitate absolută* în regresia spre condițiile lor, totuși această dificultate nu ne reține, căci ea a fost înlăturată în aprecierea generală a antinomiei rațiunii, când aceasta tinde spre necondiționat în seria fenomenelor. Dacă vrem să cedăm iluziei realismului transcendental, nu mai rămâne nici natură, nici libertate. Aici se pune numai problema dacă, nerecunoscând în întreaga serie a tuturor evenimentelor decât necesitate a naturii, este totuși posibil să considerăm această necesitate care, pe de o parte, nu e decât simplu efect natural, ca fiind totuși, pe de altă parte, un efect din libertate sau dacă între aceste două specii de cauzalitate se găsește o contradicție directă.

Printre cauzele din fenomen nu poate exista, desigur, ceva care să poată începe în mod absolut și de la sine o serie. Orice acțiune, ca fenomen, întrucât produce un eveniment, este ea însăși eveniment sau întâmplare, care presupune o altă stare, în care se găsește cauza, și astfel tot ce se întâmplă nu este decât o continuare a seriei și în ea nu este

posibil nici un început care să se producă de la sine. Astfel, toate acțiunile cauzelor naturale în succesiunea în timp sunt la rândul lor efecte, care și ele își presupun propriile cauze în seria în timp. O acțiune *originară*, prin care se întâmplă ceva care mai înainte nu exista, nu este de așteptat de la legătura cauzală a fenomenelor.

Dar este oare și necesar ca, dacă efectele sunt fenomene, cauzalitatea cauzei lor, care (adică cauza) și ea este fenomen, să fie numai empirică? Și nu este oare mai curând posibil ca, deși fiecare efect în fenomen reclamă neapărat o legătură cu cauza lui, după legi ale cauzalității empirice, această cauzalitate empirică însăși, fără a întrerupe câtuși de puțin conexiunea cu cauzele naturale, să poată fi totuși un efect al unei cauzalități nonempirice, inteligibile? Adică al unei acțiuni originare a unei cauze, care ca atare nu e deci fenomen, ci este inteligibilă, potrivit acestei facultăți, deși altfel ea trebuie socotită ca aparținând cu totul lumii sensibile, ca un inel în lanțul naturii.

Avem nevoie de principiul cauzalității fenomenelor între ele pentru a putea căuta și arăta condițiile naturale, cu alte cuvinte cauzele în fenomen, ale evenimentelor naturale. Dacă se admite acest punct de vedere și nu se atenuează prin nici o excepție, atunci intelectul, care, în folosirea lui empirică, nu vede și este și îndreptățit să nu vadă în toate fenomenele decât natură, are tot ce poate pretinde, iar explicațiile fizice își urmează fără obstacole cursul lor. Intelectului nu i se aduce nici un prejudiciu atunci când se admite, chiar dacă n-ar fi decât imaginar, că printre cauzele naturale există unele care au o facultate pur inteligibilă, determinarea acesteia spre acțiune nebazându-se niciodată pe condiții empirice, ci pe simple principii ale intelectului, totuși astfel încât *acțiunea în fenomen* a acestei cauze este în conformitate cu toate legile cauzalității empirice. În adevăr, în felul acesta subiectul, acționând în calitate de *causa phaenomenon*, ar fi, în toate acțiunile lui, legat de natură printr-o dependență indisolubilă; numai *phaenomenon*-ul acestui subiect (cu toată cauzalitatea lui în fenomen) ar conține anumite condiții care, dacă vrem să urcăm de la obiectul empiric la cel transcendental, ar trebui să fie considerate ca pur inteligibile. În adevăr, dacă urmăm regula naturii numai în ceea ce poate fi cauză printre fenomene, atunci putem să nu ne preocupăm ce fel de principiu al fenomenelor și al înlănțuirii lor este gândit în subiectul transcendental, necunoscut nouă din punct de vedere empiric. Acest principiu inteligibil nu privește deloc problemele

empirice, ci privește oarecum numai gândirea în intelectul pur; și deși efectele acestei gândiri și acțiuni ale intelectului pur se găsesc în fenomene, totuși ele trebuie să poată fi explicate perfect prin cauza lor din fenomen, după legi ale naturii, pentru că se urmează caracterul lor pur empiric ca principiu suprem de explicație și pentru că lăsăm de o parte cu totul, ea necunoscut, caracterul inteligibil care este cauza transcendentală a celui dintâi, afară de cazul că el este indicat numai prin cel empiric, ca semnul lui sensibil. Să aplicăm aceasta la experiență. Omul este unul din fenomenele lumii sensibile și ca atare el este totodată una din cauzele naturale, a căror cauzalitate trebuie să fie supusă legilor empirice. Ca atare, el trebuie să aibă, și un caracter empiric, la fel cu toate celelalte lucruri din natură. Observăm acest caracter prin forțele și facultățile pe care le manifestă în efectele lui. În natura neînsuflețită sau în cea însuflețită numai animalic nu avem nici un motiv să concepem vreo facultate altfel decât ca fiind condiționată pur sensibil. Singur omul, care de altfel nu cunoaște întreaga natură decât numai prin simțuri, se cunoaște pe sine și prin simplă apercepție, și anume în acțiuni și determinări interne, pe care nu le poate socoti printre impresiile simțurilor, și este pentru el însuși, fără îndoială, pe de o parte fenomen, iar pe de altă parte, anume cu privire la anumite puteri, un obiect pur inteligibil, căci acțiunea lui nu poate fi atribuită receptivității sensibilității. Aceste facultăți noi le numim intelect și rațiune, în special cea de-a doua se distinge în mod cu totul propriu și eminent de toate forțele condiționate empiric, fiindcă nu-și examinează obiectele decât după Idei și, în conformitate cu acestea, determină intelectul, care apoi dă conceptelor lui (desigur tot pure) o folosire empirică.

Că această rațiune are cauzalitate sau cel puțin noi ne reprezentăm o cauzalitate în ea rezultă în mod clar din *imperativele* pe care le propunem forțelor active, în domeniul practic, ca reguli. *Trebuie (Sollen)* exprimă un fel de necesitate și de legătură cu principiile, care nu mai apare de altfel în întreaga natură. Intelectul nu poate cunoaște din natură decât *ceea ce este*, a fost sau va fi. Este imposibil ca ceva în natură *să trebuiască (soll) să fie* altfel decât este de fapt în toate aceste raporturi de timp; ba chiar trebuie *(Sollen)* nu are absolut nici un sens, dacă avem înaintea ochilor numai cursul naturii. Noi nu putem întreba: ce trebuie*(soll)* să se întâmple în natură?, după cum nu putem întreba: ce

proprietăți trebuie *(soll)* să aibă un cerc? ci numai: ce se întâmplă în natură sau ce proprietăți are cercul?

Acest trebuie *(Sollen)* exprimă o acțiune posibilă, al cărei principiu nu e altceva decât un simplu concept, pe când, dimpotrivă, principiul unei simple acțiuni naturale trebuie *(muss)* să fie totdeauna un fenomen. Acțiunea trebuie *(muss)*, desigur, să fie posibilă în condiții naturale, când i se adresează un trebuie *(Sollen)*; dar aceste condiții naturale nu privesc determinarea voinței însăși, ci numai efectul și consecința ei în fenomen. Oricât de numeroase ar fi determinările naturale care mă incită spre *actul de voință* și oricât de multe excitațiile senzoriale, ele nu pot produce un *trebuie (Sollen)*, ci numai o voință care nici pe departe nu este necesară, ci totdeauna condiționată și căreia acel trebuie *(Sollen)*, pe care-l exprimă rațiunea, îi opune o măsură și un scop, ba chiar o interdicție și o autoritate. Fie că e un obiect al simplei sensibilități (plăcutul), fie că e unul al rațiunii pure (binele), rațiunea nu cedează acelui motiv care este dat empiric și nu urmează ordinea lucrurilor, așa cum se înfățișează în fenomen, ci ea își face cu deplină spontaneitate o ordine proprie după Idei, la care adaptează condițiile empirice și potrivit cărora declară ca necesare chiar acțiuni care totuși *nu s-au întâmplat* și poate nici nu se vor întâmpla, presupunând totuși despre toate că rațiunea poate avea cauzalitate în raport cu ele, căci altfel ea n-ar aștepta de la Ideile ei efecte în experiență.

Să ne oprim aici și să admitem cel puțin ca posibil că rațiunea are în adevăr cauzalitate cu privire la fenomene; oricât de mult ar fi ca rațiune, trebuie totuși să prezinte un caracter empiric, căci orice cauză presupune o regulă, potrivit căreia anumite fenomene urmează ca efecte, și fiecare regulă reclamă o uniformitate a efectelor care întemeiază conceptul de cauză (ca o putere). Acest caracter, întrucât trebuie să iasă la iveală din simple fenomene, e ceea ce putem numi caracter empiric, care este constant, pe când efectele lui apar în forme schimbătoare, după diversitatea condițiilor care le însoțesc și în parte le limitează.

Astfel, voința oricărui om are un caracter empiric, care nu e altceva decât o anumită cauzalitate a rațiunii lui, întrucât aceasta indică în efectele ei o regulă în fenomen, din care putem deduce natura și gradul principiilor, și ale actelor rațiunii, și putem judeca principiile subiective

ale voinței lui. Fiindcă acest caracter empiric trebuie el însuși scos, ca efect, din fenomene și din regula lor, pe care o procură experiența, toate acțiunile omului în fenomen sunt determinate din caracterul lui empiric și din alte cauze concomitente, potrivit ordinii naturii; și dacă am putea scruta până la fund toate fenomenele voinței lui, n-ar exista nici o singură acțiune omenească pe care să n-o putem prevedea cu certitudine și pe care să n-o putem cunoaște ca necesară din condițiile ei precedente. Din punctul de vedere al acestui caracter empiric nu există deci libertate, și totuși numai din acest punct de vedere putem considera omul atunci când vrem să-l o b s e r v ă m, pur și simplu și când vrem să cercetăm fiziologic, ca în antropologie, cauzele determinante ale acțiunilor lui.

Dar dacă examinăm aceleași acțiuni din punctul de vedere al rațiunii, și anume nu al celei speculative, pentru *a explica* originea acțiunilor, ci exclusiv al rațiunii, întrucât ea însăși este cauza care le *produce*, într-un cuvânt, dacă le comparăm cu rațiunea în sens *practic*, găsim cu totul o altă regulă și ordine decât ordinea naturii. Căci atunci tot ceea ce *s-a întâmplat* totuși după cursul naturii și ceea ce trebuia *(musste)* inevitabil să se întâmple, potrivit cauzelor lui empirice, *trebuia (sollte)* poate *să nu se întâmple*. Dar uneori găsim sau cel puțin credem că găsim că Ideile rațiunii au dovedit realmente cauzalitate cu privire la acțiunile omului ca fenomene și că aceste acțiuni s-au întâmplat fiindcă au fost determinate nu de cauze empirice, ci de principii ale rațiunii.

Presupuneți că s-ar putea spune că rațiunea are cauzalitate cu privire la fenomen; ar putea oare acțiunea ei să se numească liberă, când este foarte exact determinată și necesară în caracterul ei empiric (al modului de simțire)? Acesta, la rândul lui, este determinat în caracterul inteligibil (al modului de gândire). Pe acesta din urmă noi însă nu-l cunoaștem, ci îl desemnăm prin fenomene, care propriu-zis nu ne fac să cunoaștem nemijlocit decât modul de simțire (caracterul empiric)*. Acțiunea,

* Moralitatea propriu-zisă a acțiunilor (meritul și vina), chiar cea a propriei noastre conduite, ne rămâne deci complet ascunsă. Răspunderile noastre nu pot fi raportate decât la caracterul empiric. Cât însă din ele este efectul pur al libertății și cât trebuie atribuit simplei naturi și greșelii lipsite de vină a temperamentului sau unei constituții fericite a acestuia *(merito fortunae)* nimeni nu poate cunoaște și deci nici judeca în mod absolut just.

întrucât trebuie atribuită modului de gândire, ca fiind cauza ei, nu *rezultă* din acesta după legi empirice, adică astfel încât condițiile rațiunii pure *să-i preceadă*, ci numai efectelor ei în fenomenul simțului intern. Rațiunea pură, ca o facultate numai inteligibilă, nu este supusă formei timpului și prin urmare nici condițiilor succesiunii în timp. Cauzalitatea rațiunii în caracterul inteligibil *nu se naște* sau nu începe oarecum într-un anumit moment, pentru a produce un efect. Căci altfel ar fi ea însăși supusă legii naturale a fenomenelor, întrucât această lege determină serii cauzale în timp, și în cazul acesta cauzalitatea ar fi natură și nu libertate. Astfel, vom putea spune: dacă rațiunea poate avea cauzalitate cu privire la fenomene, ea este o facultate *prin* care abia începe condiția sensibilă a unei serii empirice de efecte. Căci condiția care se află în rațiune nu este sensibilă și deci ea însăși nu începe. Prin urmare, aici se găsește ceea ce ne lipsea în toate seriile empirice, anume *condiția* unei serii succesive de evenimente putea fi ea însăși empiric necondiționată. Căci aici condiția este *în afara* seriei fenomenelor (în inteligibil) și prin urmare nu este supusă unei condiții sensibile și unei determinări în timp printr-o cauză premergătoare.

Totuși, aceeași cauză aparține, sub alt raport, și seriei fenomenelor. Omul este el însuși fenomen. Voința lui are un caracter empiric, care este cauza (empirică) a tuturor acțiunilor lui. Nu există nici una din condițiile care determină pe om, conform acestui caracter, care să nu fie conținută în seria efectelor naturale și care să nu asculte de legea lor, potrivit căreia nu se întâlnește nici o cauzalitate empiric necondiționată a ceea ce se întâmplă în timp. De aceea, nici o acțiune dată (fiindcă nu poate fi percepută decât ca fenomen) nu poate începe de la sine în mod absolut. Dar despre rațiune nu se poate spune că înaintea acelei stări, în care ea determină voința, precedă o alta în care este determinată această stare însăși. Căci în rațiunea însăși, nefiind fenomen și nefiind supusă condițiilor sensibilității, nu se găsește succesiune în timp, cu privire la cauzalitatea ei, și deci nu i se poate aplica legea dinamică a naturii, care determină succesiunea după reguli.

Rațiunea este deci condiția permanentă a tuturor actelor de voință prin care se manifestă omul. Fiecare din ele este de mai înainte determinat în caracterul empiric al omului, chiar înainte de a se fi întâmplat. În ce privește caracterul inteligibil, față de care caracterul

empiric nu este decât schema sensibilă, nu există o *antecedență* sau o *succesiune*, și orice acțiune, indiferent de raportul în timp în care se află față de celelalte fenomene, este efectul nemijlocit al caracterului inteligibil al rațiunii pure, care prin urmare acționează liber, fără a fi determinată dinamic în lanțul cauzelor naturale de către principii externe sau interne, dar care precedă în timp; și această libertate a ei poate fi considerată nu numai negativ, ca independentă de condițiile empirice (căci în felul acesta facultatea rațiunii ar înceta să fie o cauză a fenomenelor), ci poate fi desemnată și pozitiv, printr-o facultate de a începe de la sine o serie de evenimente, astfel încât în ea însăși nu începe nimic, ci, în calitate de condiție necondiționată a oricărui act de voință, nu permite deasupra ei nici una din condițiile care o precedă în timp, deși efectul ei începe totuși în seria fenomenelor, dar nu poate niciodată să constituie în această serie un început absolut prim.

Pentru a lămuri principiul regulativ al rațiunii printr-un exemplu din folosirea lui empirică, nu pentru a-l confirma (căci astfel de dovezi sunt improprii pentru afirmațiile transcendentale), să luăm un act de voință, de exemplu o minciună răutăcioasă, prin care un om a adus în societate o anumită dezordine, și să o examinăm mai întâi în mobilele care au produs-o și apoi să judecăm cum poate ea, împreună cu consecințele, să-i fie atribuită lui. În primul rând, analizăm caracterul lui empiric până la sursele sale, pe care le căutăm în educația greșită, în ambianța socială rea, în parte în răutatea unei firi insensibile la oprobriu, în parte le punem pe seama frivolității și nechibzuinței, nelăsând la o parte nici cauzele ocazionale care au determinat minciuna. În toate acestea se procedează așa cum se obișnuiește în genere în examinarea seriei cauzelor determinante ale unui efect natural dat. Deși credem că acțiunea a fost determinată în felul acesta, totuși îl reprobăm pe *făptuitor*, și anume nu pentru firea lui nefericită, nu pentru circumstanțele care l-au influențat, ba chiar nici pentru conduita lui anterioară, căci se presupune că poate fi lăsat cu totul la o parte cum a fost această conduită și că se poate considera ca neîntâmplată seria condițiilor scurse, iar fapta ca fiind în întregime necondiționată cu privire la starea anterioară, ca și cum făptuitorul ar începe cu aceasta absolut de la sine o serie de consecințe. Această reprezentare se bazează pe o lege a rațiunii, considerând-o pe aceasta ca o cauză care ar fi putut și ar fi trebuit să determine altfel comportarea omului, indiferent de toate condițiile empirice amintite. Și

anume, cauzalitatea rațiunii nu se consideră oarecum numai ca un ajutor, ci ca fiind în sine completă, deși impulsurile sensibile n-ar fi în favoarea ei, ci mai curând potrivnice; acțiunea este atribuită caracterului inteligibil al autorului; el este acum, în momentul în care minte, complet vinovat, prin urmare, în ciuda tuturor condițiilor empirice ale faptei, rațiunea a fost complet liberă și fapta trebuie atribuită în întregime neglijenței ei.

În această judecată de imputare se vede lesne că, gândind-o, rațiunea nu este afectată de toată acea sensibilitate, că nu se modifică (deși fenomenele ei, adică modul în care se manifestă în efectele ei, se schimbă), că în ea nu precedă o stare care determină pe cea următoare, că, prin urmare, ea nu face parte din seria condițiilor sensibile, care fac necesare fenomenele după legi naturale. Ea, adică rațiunea, este prezentă și identică în toate acțiunile omului, în toate circumstanțele de timp, dar ea însăși nu este în timp și nu ajunge în vreo stare nouă, în care n-a fost mai înainte; ea este *determinantă*, dar nu *determinabilă* cu privire la orice stare nouă. De aceea, nu se poate pune întrebarea: de ce rațiunea nu s-a determinat pe sine altfel?, ci numai: de ce ea n-a determinat, prin cauzalitatea ei, altfel *fenomenele*? Dar la această întrebare nu e posibil un răspuns. În adevăr, un alt caracter inteligibil ar fi dat un alt caracter empiric, și când spunem că, indiferent de modul de viață dus până acum, făptuitorul s-ar fi putut totuși abține de la minciună, aceasta înseamnă pur și simplu că minciuna se află în mod nemijlocit sub puterea rațiunii și că rațiunea, în cauzalitatea ei, nu este supusă condițiilor fenomenului și cursului timpului și că diferența de timp, deși importantă pentru fenomenele respective, dar fiindcă fenomenele nu sunt lucruri în sine și prin urmare nici cauze în sine, nu poate constitui nici o diferență a acțiunilor în raport cu rațiunea.

Nu putem urca deci în judecarea acțiunilor libere, în ce privește cauzalitatea lor, decât până la cauza *inteligibilă*, dar nu *dincolo de ea;* putem cunoaște că este *liber* determinată, adică independent de sensibilitate, și că în modul acesta ea poate fi condiția sensibil necondiționată a fenomenelor. Dar de ce caracterul inteligibil dă exact aceste fenomene și acest caracter empiric în circumstanțele prezente; aceasta depășește cu mult orice putere a rațiunii noastre de a răspunde, ba chiar și orice drept al ei de a întreba. E ca și cum am întreba: de ce obiectul transcendental al intuiției noastre sensibile externe nu dă decât

tocmai intuiția *în spațiu* și nu o altă intuiție oarecare? Dar problema pe care trebuie să o rezolvăm nu ne obligă să dăm un răspuns, căci ea n-a fost decât aceasta: dacă libertatea se opune necesității naturale în una și aceeași acțiune, iar la această întrebare noi am răspuns suficient când am arătat că, din moment ce cu privire la libertate este posibilă o raportare la condiții de o specie cu totul diferită decât cele ale necesității naturale, legea acesteia din urmă nu afectează pe cea dintâi, prin urmare amândouă pot avea loc, independent una de alta și fără a se tulbura una pe alta.

* * *

Trebuie desigur notat că prin aceasta n-am vrut să demonstrăm *realitatea* libertății, ca una din facultățile care conțin cauza fenomenelor lumii noastre sensibile. Căci, în afară de faptul că aceasta n-ar fi fost o considerație transcendentală, care are de-a face numai cu concepte, dar nici n-ar putea reuși, fiindcă din experiență noi nu putem niciodată conchide ceva care nu trebuie să fie gândit după legi ale experienței. Apoi, n-am vrut să dovedim nici măcar *posibilitatea* libertății; nici aceasta n-ar fi reușit, fiindcă în genere nu putem cunoaște, din simple concepte *a priori*, posibilitatea unui principiu real și a unei cauzalități. Libertatea nu este tratată aici decât ca Idee transcendentală, prin care rațiunea gândește să înceapă în mod absolut seria condițiilor în fenomen prin necondiționatul sensibil, dar ea se încurcă într-o antinomie cu propriile ei legi, pe care le prescrie folosirii empirice a intelectului. Că această antinomie se bazează pe o simplă aparență și că natura cel puțin *nu contrazice* cauzalitatea din libertate, acesta este singurul lucru pe care l-am putut face și care ne-a interesat exclusiv.

IV. SOLUȚIONAREA IDEII COSMOLOGICE DESPRE TOTALITATEA DEPENDENȚEI FENOMENELOR CU PRIVIRE LA EXISTENȚA LOR ÎN GENERE

La numărul precedent am considerat schimbările lumii sensibile în seria lor dinamică, în care fiecare este supusă alteia, ca fiind cauza ei. Acum, această serie a stărilor nu ne servește decât ca direcție, pentru a ajunge la o existență, care poate fi condiția supremă a tot ce e schimbător,

adică la *ființa necesară*. Aici nu este vorba de cauzalitatea necondiționată, ci de existența necondiționată a substanței însăși. Deci seria pe care o avem înaintea noastră nu este propriu-zis decât aceea a conceptelor și nu o serie a intuițiilor, întrucât una este condiția celeilalte.

Dar se vede lesne că deoarece totul în ansamblul fenomenelor este schimbător, prin urmare condiționat în existență, nu poate exista nicăieri în seria existenței condiționate un membru necondiționat, a cărui existență ar fi absolut necesară și că, deci, dacă fenomenele ar fi lucruri în sine și dacă, prin aceasta, condiția lor ar aparține totdeauna împreună cu condiționatul uneia și aceleiași serii de intuiții, n-ar putea exista niciodată o ființă necesară, ca condiție a existenței fenomenelor lumii sensibile.

Dar regresia dinamică are în sine această particularitate care o distinge de regresia matematică, în timp ce aceasta din urmă neavând de-a face propriu-zis decât cu compunerea părților într-un tot sau cu descompunerea unui tot în părțile lui, condițiile acestei serii trebuie considerate totdeauna ca părți ale ei, prin urmare ca omogene, în consecință ca fenomene, pe când în ceea ce privește regresia dinamică, neavând de-a face cu posibilitatea unui tot necondiționat din părți date sau a unei părți necondiționate față de un tot dat, ci cu derivarea unei stări din cauza ei sau a existenței contingente a substanței însăși din existența necesară, condiția nu trebuie să constituie în mod necesar o serie empirică împreună cu condiționatul.

În antinomia aparentă pe care o avem înaintea noastră ne mai rămâne deschisă o ieșire, anume că amândouă judecățile contradictorii pot fi adevărate în același timp sub raporturi diferite, astfel încât toate lucrurile lumii sensibile sunt absolut contingente, prin urmare au totdeauna o existență numai empiric condiționată, dar totodată există pentru întreaga serie și o condiție nonempirică, adică o ființă necondiționat necesară. Căci aceasta, fiind condiție inteligibilă, n-ar aparține seriei ca un membru al ei (nici măcar ca membru suprem) și nici n-ar face empiric necondiționat pe unul din membrii seriei, ci ar lăsa întreaga lume sensibilă în existența ei empiric condiționată, așa cum se află în toți membrii ei. Acest mod de a pune la baza fenomenelor o existență necondiționată s-ar distinge de cauzalitatea necondiționată (libertate) din articolul precedent prin aceea că în cazul libertății lucrul

însuși în calitate de cauză *(substantia phaenomenon)* făcea și el parte din seria condițiilor, și numai *cauzalitatea* lui a fost gândită ca inteligibilă, pe când aici ființa necesară ar trebui gândită cu totul în afara seriei lumii sensibile (ca *ens extramundanum*) și pur inteligibilă, prin care, numai, se poate evita ca ea însăși să fie supusă legii contingenței și dependenței tuturor fenomenelor.

Principiul regulativ al rațiunii este deci, în ce privește problema noastră, că totul în lumea sensibilă are existență empiric condiționată și că nicăieri în ea, cu privire la nici o proprietate, nu există o necesitate necondiționată; că nu există nici un membru în seria condițiilor căruia să nu trebniască să-i așteptăm totdeauna condiția empirică într-o experiență posibilă și pe cât se poate să i-o căutăm, și că nimic nu ne îndreptățește să derivăm o existență oarecare dintr-o condiție dinafara seriei empirice sau și să o considerăm în seria însăși ca fiind absolut independentă și subzistând prin ea însăși, fără a nega însă că întreaga serie și-ar putea avea fundamentul într-o ființă inteligibilă oarecare (care, prin aceasta, e liberă de orice condiție empirică și care, mai curând, conține principiul posibilității tuturor acestor fenomene).

Dar aici nu intenționăm nicidecum să demonstrăm existența necondiționat necesară a unei ființe sau să fundăm pe ea chiar și numai posibilitatea unei condiții pur inteligibile a existenței fenomenelor lumii sensibile, ci numai, așa cum limităm rațiunea ca să nu părăsească firul condițiilor empirice și să nu se rătăcească în principii de explicații *transcendente* și care nu sunt susceptibile de o prezentare *in concreto*, tot astfel să limităm, pe de altă parte, legea folosirii pur empirice a intelectului, în sensul ca această lege să nu decidă asupra posibilității lucrurilor în genere și să *nu* declare inteligibilul *ca imposibil*, deși acesta nu poate fi folosit de noi la explicarea fenomenelor. Prin aceasta nu se arată deci decât că contingența absolută a tuturor lucrurilor din natură și a tuturor condițiilor lor (empirice) poate foarte bine coexista cu supoziția arbitrară a unei condiții necesare, deși pur inteligibilă, deci că între aceste asertiuni nu se găsește o adevărată contradicție, prin urmare că *amândouă* pot *fi adevărate*. S-ar putea ca o astfel de ființă inteligibilă absolut necesară să fie în sine imposibilă, totuși acest lucru nu poate fi conchis în nici un caz din contingența universală și din dependența a tot

ce aparține lumii sensibile. de asemenea nici din principiul care cere să nu ne oprim la nici un membru al lumii sensibile, întrucât este contingent, și să apelăm la o cauză dinafara lumii. Rațiunea își urmează drumul ei în folosirea empirică și drumul ei aparte în folosirea transcendentală.

Lumea sensibilă nu conține decât fenomene, iar acestea sunt simple reprezentări, care la rândul lor sunt totdeauna condiționate sensibil, și fiindcă aici nu avem niciodată ca obiecte ale noastre lucruri în sine, nu este de mirare că nu suntem niciodată îndreptățiți ca de la un membru al seriilor empirice, oricare ar fi el, să facem un salt în afara înlănțuirii sensibilității, ca și cum ar fi lucruri în sine care ar exista în afara principiului lor transcendental și pe care le-am putea părăsi, pentru a căuta în afara lor cauza existenței lor; ceea ce, desigur, la *lucrurile* contingente ar trebui, în sfârșit, să se întâmple, dar nu la simple *reprezentări* de lucruri, a căror contingență nu este ea însăși decât fenomen și care nu poate duce la nici o altă regresie decât la aceea care determină fenomenele, care este adică empirică. Dar a gândi un principiu inteligibil al fenomenelor, adică al lumii sensibile, și anume eliberat de contingența lor, nu este contrară nici regresiei empirice nelimitate în seria fenomenelor, nici contingenței ei universale. Acesta este însă de altfel singurul lucru pe care îl avem de făcut pentru înlăturarea antinomiei aparente și care nu se putea face decât în acest mod. Căci, dacă fiecare condiție pentru fiecare condiționat (cu privire la existență) este sensibilă și, tocmai de aceea, aparține seriei, atunci ea însăși este, la rândul ei, condiționată (cum dovedește antiteza antinomiei a patra). Trebuie deci sau să se lase să subziste un conflict cu rațiunea, care reclamă necondiționatul, sau ca acesta să fie plasat în afara seriei, în inteligibil, a cărui necesitate nu cere, nici nu permite o condiție empirică și care este deci necondiționat necesar în raport cu fenomenele.

Folosirea empirică a rațiunii (cu privire la condițiile existenței în lumea sensibilă) nu este afectată prin admiterea unei ființe pur inteligibile, ci merge, după principiul contingenței universale, de la condiții empirice la condiții mai înalte, care sunt, de asemenea, totdeauna empirice. Dar și acest principiu regulativ exclude tot atât de puțin admiterea unei cauze inteligibile care nu este în serie, când e vorba de folosirea pură a rațiunii (în raport cu scopurile). Căci aici cauza inteligibilă nu înseamnă pentru noi decât principiul pur transcendental

și necunoscut al posibilității seriei sensibile în genere, iar existența acestei cauze, independentă de toate condițiile seriei sensibile și necesară necondiționat în raport cu această serie, nu este nicidecum contrară contingenței nelimitate a acesteia din urmă și prin urmare nici regresiei, nicăieri terminate, în seria condițiilor empirice.

Notă finală la întreaga antinomie a rațiunii pure

Atâta timp cât noi, cu conceptele noastre raționale, nu avem ca obiect decât totalitatea condițiilor în lumea sensibilă și ceea ce, cu privire la această lume, se poate întâmpla spre folosul rațiunii, Ideile noastre sunt, desigur, transcendentale, dar totuși *cosmologice*. Dar de îndată ce plasăm necondiționatul (de care propriu-zis este vorba) în ceea ce se află cu totul în afara lumii sensibile, prin urmare în afara oricărei experiențe posibile, Ideile devin *transcendente*; ele nu servesc numai pentru completarea folosirii empirice a rațiunii (folosire care rămâne totdeauna o Idee niciodată realizabilă, dar pe care totuși trebuie să o urmărim), ci se separă complet de ea și se transformă în obiecte, a căror materie nu este luată din experiență și a căror realitate obiectivă nu se bazează nici ea pe completarea seriei empirice, ci pe concepte pure *a priori*. Asemenea Idei transcendente au un obiect pur inteligibil care, fără îndoială, e permis să fie admis ca un obiect transcendental, despre care de altfel nu știm nimic; însă pentru a-l gândi ca un lucru determinabil prin predicatele lui distinctive și interne, nu avem de partea noastră nici principii ale posibilității (ca fiind independent de toate conceptele experienței), nici cea mai neînsemnată justificare de a admite un astfel de obiect, deci el este un lucru imaginar. Totuși, dintre toate Ideile cosmologice, cea care a dat naștere antinomiei a patra ne împinge să cutezăm acest pas. Căci existența fenomenelor, care nu este deloc fundată în sine, ci totdeauna condiționată, ne invită să căutăm ceva distinct de toate fenomenele, prin urmare un obiect inteligibil, la care să înceteze această contingență. Dar cum, atunci când ne-am luat permisiunea de a admite o realitate subzistând în sine, în afara câmpului întregii sensibilități, și de a nu considera fenomenele decât ca moduri contingente de reprezentare a obiectelor inteligibile de către astfel de ființe care ele însele sunt inteligibile, nu ne mai rămâne decât analogia, potrivit căreia folosim conceptele experienței pentru a ne face totuși un

concept oarecare despre lucrurile inteligibile, despre care în sine nu avem nici cea mai neînsemnată cunoștință. Fiindcă nu cunoaștem contingentul decât prin experiență, iar aici este vorba de lucruri care nu sunt obiecte ale experienței, va trebui să derivăm cunoașterea lor din ceea ce este necesar în sine, din conceptele pure despre lucruri în genere. Primul pas pe care îl facem în afara lumii sensibile ne constrânge deci să începem noile noastre cunoștințe cu cercetarea ființei absolut necesare și să derivăm din conceptul ei conceptele despre toate lucrurile, întrucât ele sunt pur inteligibile; această încercare o vom face în capitolul următor.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ
Cartea a doua

Capitolul al treilea
IDEALUL RAȚIUNII PURE

Secțiunea întâi

DESPRE IDEAL ÎN GENERE

Am văzut mai sus că prin *concepte* pure *ale intelectului*, independent de orice condiții ale sensibilității, nu pot fi reprezentate nici un fel de obiecte, căci lipsesc condițiile realității lor obiective și în ele nu se găsește nimic decât simpla formă a gândirii. Totuși, ele pot fi prezentate *in concreto*, dacă le aplicăm la fenomene; căci în acestea ele au propriu-zis materia pentru conceptul de experiență, care nu e altceva decât un concept al intelectului *in concreto*. Dar *Ideile* sunt și mai îndepărtate de realitatea obiectivă decât *categoriile*, căci nu se poate găsi nici un fenomen în care ele să poată fi prezentate *in concreto*. Ele conțin o anumită totalitate la care nu ajunge nici o cunoaștere empirică, iar rațiunea nu vizează aici decât o unitate sistematică de care încearcă, fără a reuși vreodată pe deplin, să apropie unitatea empirică posibilă.

Dar și mai îndepărtat de realitatea obiectivă decât Ideea pare să fie ceea ce numesc eu *ideal*, înțelegând prin el Ideea nu numai *in concreto*,

ci *in individuo*, adică un lucru individual, determinabil sau chiar determinat numai prin Idee.

Umanitatea, în întreaga ei perfecțiune, cuprinde nu numai potențarea tuturor însușirilor esențiale care aparțin acestei naturi, ceea ce constituie conceptul nostru despre umanitate, până la concordanța deplină cu scopurile ei, ceea ce ar constitui Ideea noastră de umanitate perfectă, ci cuprinde și tot ceea ce, dincolo de acest concept, ține de determinarea completă a Ideii; căci din toate predicatele opuse nu este decât unul singur care să poată conveni Ideii de om perfect. Ceea ce pentru noi este un ideal, pentru Platon era o *Idee a intelectului divin*, un obiect particular în intuiția pură a acestui intelect, cea mai perfectă din fiecare specie de existențe posibile și prototipul tuturor copiilor din fenomen.

Dar fără a ne înălța atât de sus, trebuie să mărturisim că rațiunea umană cuprinde nu numai Idei, ci și idealuri care, fără îndoială, nu au forță creatoare ca cele *platonice*, dar care au totuși *forță practică* (ca principii regulative) și se află la baza posibilității perfecției unor anumite *acțiuni*. Conceptele morale nu sunt concepte absolut pure ale intelectului, căci la baza lor se află ceva empiric (plăcerea sau neplăcerea). Totuși, având în vedere principiul prin care rațiunea pune limite libertății anarhice în sine (deci dacă dăm atenție numai formei lor), conceptele morale pot servi ca exemple de concepte pure ale rațiunii. Virtutea și, cu ea, înțelepciunea omenească în toată puritatea lor sunt Idei. Dar înțeleptul (stoicilor) este un ideal, adică un om care nu există decât în gândire, dar care concordă pe deplin cu Ideea de înțelepciune. Așa cum Ideea dă *regula*, tot astfel idealul servește, în asemenea caz, ca *prototip* pentru determinarea completă a copiei; și nu avem alt criteriu al acțiunilor noastre decât comportarea acestui om divin din noi, cu care ne comparăm, ne judecăm și, prin aceasta, ne corectăm, deși niciodată nu putem să-i atingem perfecțiunea. Aceste idealuri, deși nu le putem atribui *realitate* obiectivă (existență), nu trebuie totuși să fie considerate ca himere; ele oferă un îndreptar indispensabil rațiunii, care are nevoie de conceptul a ceea ce este absolut perfect în felul lui, pentru a aprecia și a măsura în raport cu acesta gradul și lipsurile celor ce sunt imperfecte. Dar a voi să realizezi idealul într-un exemplu, adică în fenomen, oarecum ca pe înțelept într-un roman, este impracticabil și are, în afară de aceasta, ceva absurd și puțin edificator în sine, deoarece limitele naturale, care atentează permanent la

Ideea de perfecțiune, fac imposibilă orice iluzie într-o astfel de încercare și, prin aceasta, binele, care se află în Idee, devine el însuși suspect și asemănător unei simple ficțiuni.

Așa stau lucrurile cu idealul rațiunii, care trebuie să se bazeze totdeauna pe anumite concepte și să servească drept regulă și prototip fie pentru acțiune, fie pentru judecată. Cu totul altfel stau lucrurile când e vorba de creații ale imaginației, despre care nimeni nu poate da explicații și un concept inteligibil; acestea sunt ca niște *monograme*, care nu sunt decât trăsături izolate, și anume nedeterminate de nici o pretinsă regulă, și care constituie mai mult un fel de desen vag în mijlocul unor experiențe diverse decât o imagine determinată, cam în felul în care pictorii și fizionomiștii pretind că au în capul lor, și care ar fi fantoma necomunicabilă a producțiilor și chiar a judecăților lor critice. Ele pot fi numite, deși numai impropriu, idealuri ale sensibilității, căci trebuie să fie modelul de neatins al intuițiilor empirice posibile și totuși nu oferă nici o regulă susceptibilă de definiție și examinare.

Ceea ce rațiunea își propune cu idealul ei este, dimpotrivă, determinarea completă după reguli *a priori*; de aceea, ea gândește un concept care trebuie să fie complet determinabil după principii, deși condițiile suficiente pentru aceasta lipsesc în experiență și conceptul însuși este deci transcendent.

Capitolul al treilea

Secțiunea a doua

DESPRE IDEALUL TRANSCENDENTAL
(Prototypon transcendentale)

Orice *concept* este nedeterminat în ce privește ceea ce nu este conținut în el însuși și se află sub principiul *determinabilității*, în sensul că din două predicate opuse contradictoriu numai unul singur poate să-i fie atribuit, ceea ce se bazează pe principiul contradicției și de aceea este un principiu pur logic, care face abstracție de orice conținut al cunoașterii și nu are în vedere decât forma ei logică.

Dar orice *lucru* mai este supus, în ce privește posibilitatea lui, principiului determinării *complete*, după care dintre *toate* predicatele *posibile* ale lucrurilor, întrucât sunt comparate cu contrariile lor, unul singur trebuie să-i convină. Acest principiu nu se bazează numai pe acela al contradicției, căci el consideră fiecare lucru nu numai sub raportul a două predicate contradictorii între ele, ci și în raportul față de *posibilitatea întreagă*, ca ansamblu al tuturor predicatelor lucrurilor în genere; și cum presupune această posibilitate ca fiind condiție *a priori*, el își reprezintă fiecare lucru ca derivându-și propria posibilitate din participarea la posibilitatea întreagă*. Principiul determinării complete privește deci conținutul și nu numai forma logică. Este principiul sintezei tuturor predicatelor care trebuie să constituie conceptul integral al unui lucru și nu numai al reprezentării analitice prin unul din două predicate opuse și cuprinde o supoziție transcendentală, anume pe aceea a materiei *oricărei posibilități*, care trebuie să cuprindă *a priori* datele posibilității *particulare* a fiecărui lucru.

Judecata: *tot ce există este complet determinat* nu înseamnă numai că din fiecare cuplu de predicate opuse *date*, ci că și din toate predicatele *posibile*, unul singur îi convine totdeauna; prin această judecată nu se face numai o comparație a predicatelor între ele din punct de vedere logic, ci se compară transcendental lucrul însuși cu ansamblul tuturor predicatelor posibile. Ea vrea să spună că pentru a cunoaște complet un lucru trebuie să-i cunoaștem toate posibilitățile și prin aceasta să-l determinăm fie afirmativ, fie negativ. Determinarea completă este prin urmare un concept, pe care noi nu putem niciodată să-l prezentăm în totalitatea lui *in concreto*, și se bazează deci pe o Idee care nu-și are sediul decât în rațiune, ce prescrie intelectului regula folosirii lui complete.

Deși această Idee despre *ansamblul oricărei posibilități*, întrucât constituie condiția care stă la baza determinării complete a fiecărui lucru,

* Prin acest principiu, orice lucru este deci raportat la un *correlatum* comun, adică la posibilitatea întreagă, care (adică materia tuturor predicatelor posibile), prin faptul că s-ar găsi în Ideea unui singur lucru, ar dovedi o afinitate a oricărui posibil prin identitatea principiului determinărilor lui complete. *Determinabilitatea* fiecărui *concept* este subordonată u n i v e r s a l i t ă ț i i *(universalitas)* principiului excluderii unui mediu între două predicate opuse, dar *determinarea* unui *lucru* este subordonată t o t a l i t ă ț i i *(universitas)* sau ansamblului tuturor predicatelor posibile.

este ea însăși nedeterminată cu privire la predicatele care pot s-o alcătuiască și deși prin această Idee nu înțelegem decât un ansamblu al tuturor predicatelor posibile în genere, totuși, la o examinare mai îndeaproape, găsim că această Idee exclude, în calitate de concept originar, o mulțime de predicate care sunt date prin altele ca derivate sau care nu pot coexista, și că ea se purifică până la a deveni un concept determinat complet *a priori*, devenind prin aceasta conceptul unui obiect particular, care este complet determinat prin simpla Idee, prin urmare ea trebuie numită un *ideal* al rațiunii pure.

Dacă examinăm toate predicatele posibile nu numai din punct de vedere logic, ci și din punct de vedere transcendental, adică după conținutul lor, care poate fi gândit *a priori* în ele, găsim că prin unele din ele este reprezentată o existență, iar prin altele o simplă nonexistență. Negația logică, care este indicată numai prin micul cuvânt nu, nu privește propriu-zis niciodată un concept, ci numai raportul dintre două concepte într-o judecată și deci nu este nicidecum suficientă pentru a desemna un concept cu privire la conținutul lui. Expresia nemuritor nu ne poate face să cunoaștem că prin ea este reprezentată în obiect o simplă nonexistență, ci lasă neatins orice conținut. O negație transcendentală înseamnă dimpotrivă nonexistența în sine, căreia îi este opusă afirmația transcendentală, care este ceva al cărui concept exprimă deja în sine o existență și de aceea se numește realitate *(Sachheit)*, căci numai prin ea, și atât cât se extinde sfera ei, obiectele sunt ceva (lucruri), pe când negația opusă înseamnă dimpotrivă o simplă lipsă, iar acolo unde aceasta este gândită singură, este reprezentată suprimarea oricărui lucru.

Dar nimeni nu poate gândi determinat o negație fără a avea la bază afirmația opusă. Orbul din naștere nu-și poate face nici cea mai neînsemnată reprezentare despre întuneric, fiindcă nu are nici o reprezentare despre lumină; sălbaticul nu are nici o reprezentare despre sărăcie, fiindcă nu cunoaște bunăstarea*. Ignorantul nu are un concept despre ignoranța lui, fiindcă nu are nici unul despre știință etc. Deci și

* Observațiile și calculele astronomilor ne-au învățat multe lucruri minunate, dar lucrul cel mai important este că ei ne-au descoperit prăpastia *ignoranței*, pe care rațiunea omenească, fără aceste cunoștințe, nu și-ar fi putut-o închipui niciodată atât de mare; reflectarea asupra acestei ignoranțe trebuie să aducă o mare schimbare în determinarea scopurilor finale în folosirea rațiunii noastre.

toate conceptele despre negații sunt derivate, iar realitățile conțin datele și, așa-zicând, materia sau conținutul transcendental pentru posibilitatea și pentru determinarea completă a tuturor lucrurilor.

Dacă deci determinarea completă are ca bază în rațiunea noastră un substrat transcendental, care conține oarecum întreaga provizie de materie din care pot fi luate toate predicatele posibile ale lucrurilor, acest substrat nu e altceva decât Ideea despre un tot al realității *(omnitudo realitatis)*. Toate negațiile adevărate nu sunt atunci decât *limite*, ceea ce nu s-ar putea spune despre ele, dacă nu ar avea la bază nelimitatul (totul).

Dar și prin această posesiune integrală a realității conceptul de *lucru în sine* este reprezentat ca fiind complet determinat, iar conceptul de *ens realissimum* este conceptul unei ființe particulare, căci dintre toate predicatele opuse posibile găsim în determinarea lui unul singur, anume ceea ce aparține existenței ca atare. Este deci un *ideal* transcendental care stă la baza determinării complete, ce se întâlnește în mod necesar la tot ce există și constituie condiția materială supremă și completă a posibilității lui, condiție la care trebuie redusă orice gândire a obiectelor în genere cu privire la conținutul lor. Dar el este și singurul ideal adevărat de care este capabilă rațiunea omenească, căci numai în acest caz unic un concept universal în sine despre un lucru este complet determinat prin sine însuși și este cunoscut ca reprezentare despre un individ.

Determinarea logică a unui concept prin rațiune se bazează pe un silogism disjunctiv, în care premisa majoră conține o diviziune logică (diviziunea sferei unui concept general), premisa minoră limitează această sferă la o singură parte, iar concluzia determină conceptul prin această parte. Conceptul universal al unei realități în genere nu poate fi divizat *a priori*, căci fără experiență nu se cunosc specii determinate de realitate care ar fi cuprinse sub acel gen. Deci premisa majoră transcendentală a determinării complete a tuturor lucrurilor nu este altceva decât reprezentarea ansamblului oricărei realități; ea nu e numai un concept care cuprinde *sub el* toate predicatele, în ceea ce privește conținutul lor transcendental, ci un concept care le cuprinde *în el*; iar determinarea completă a fiecărui lucru se bazează pe limitarea acestui *tot* al realității, întrucât ceva din această realitate este atribuită lucrului, iar restul este exclus, ceea ce concordă cu acel *sau-sau* al premisei majore

disjunctive și cu determinarea obiectului prin unul din membrii acestei diviziuni în premisa minoră. Prin urmare, folosirea rațiunii, prin care aceasta pune idealul transcendental la baza determinării tuturor lucrurilor posibile, este analogă aceleia potrivit căreia procedează în silogismele disjunctive: acesta a fost principiul pe care l-am pus mai sus la baza diviziunii sistematice a tuturor Ideilor transcendentale și potrivit căruia aceste Idei sunt produse paralel și corespunzător celor trei feluri de silogisme.

Se înțelege de la sine că rațiunea, în această intenție a ei, anume numai de a-și reprezenta determinarea completă și necesară a lucrurilor, nu presupune existența unei astfel de ființe care este conformă idealului, ci numai Ideea ei, pentru a deriva dintr-o totalitate necondiționată a determinării complete pe cea condiționată, adică pe cea a limitatului. Deci pentru ea idealul este prototipul *(prototypon)* tuturor lucrurilor, care toate, fiind copii imperfecte *(ectypa)*, își scot de aici materia posibilității lor și, apropiindu-se mai mult sau mai puțin de prototip, rămân totuși totdeauna infinit de departe de el, pentru a-l ajunge.

Astfel, orice posibilitate a lucrurilor (a sintezei diversului în ce privește conținutul) este considerată ca derivată, și numai posibilitatea lucrurilor care conține în sine toată realitatea este apreciată ca originară. Căci toate negațiile (care totuși sunt singurele predicate, prin care tot restul poate fi distins de ființa reală prin excelență) sunt simple limitări ale unei realități mai mari și în sfârșit a celei supreme, prin urmare ele o presupun și sunt numai derivate din ea în ce privește conținutul. Toată diversitatea lucrurilor nu este decât un tot atât de divers mod de a limita conceptul realității supreme, care este substratul ei comun, după cum toate figurile nu sunt posibile decât ca moduri diferite de a limita spațiul infinit. De aceea, obiectul idealului lor, care își are sediul numai în rațiune, se numește și *ființa originară (ens originarium)*, iar întrucât nu are nici o altă ființă deasupra ei, se numește *ființa supremă (ens summum)*, și întrucât tot i se subordonează, ca fiind condiționat, se numește *ființa ființelor (ens entium)*. Dar toate acestea nu desemnează un raport obiectiv al unui obiect real cu alte lucruri, ci raportul *Ideii* față de *concepte*, și ne lasă în totală ignoranță în ce privește existența unei ființe de o superioritate atât de eminentă.

Cum nu se poate nici spune că o ființă originară constă din mai multe ființe derivate, căci fiecare din ele o presupune pe aceasta și prin urmare nu o poate constitui, idealul ființei originare trebuie gândit și ca simplu.

Derivarea oricărei alte posibilități din această ființă originară nu poate fi, exact vorbind, nici considerată ca o *limitare* a realității ei supreme și oarecum ca o *diviziune* a ei, deoarece atunci ființa originară ar fi considerată ca un simplu agregat de ființe derivate, ceea ce, după cele de mai sus, este imposibil, deși inițial am reprezentat-o astfel într-o primă schiță grosolană. Realitatea supremă ar sta mai curând la baza posibilității tuturor lucrurilor ca un *principiu* și nu ca un *ansamblu*, iar diversitatea lucrurilor nu s-ar baza pe limitarea ființei originare însăși, *ci pe desfășurarea ei completă*, căreia i-ar aparține și *toată sensibilitatea* noastră, împreună cu toată realitatea din fenomen, care nu poate aparține Ideii de ființă supremă, ca un ingredient.

Dacă urmărim mai departe această Idee, ipostaziind-o, vom putea determina ființa originară prin simplul concept de realitate supremă, ca o ființă unică, simplă, atotsuficientă, eternă etc., într-un cuvânt, în plenitudinea ei necondiționată, prin toate predicatele. Conceptul unei astfel de ființe este acela de *Dumnezeu*, gândit în sens transcendental; și astfel idealul rațiunii pure este obiectul unei *teologii* transcendentale, așa cum am arătat și mai sus.

Totuși această folosire a Ideii transcendentale ar depăși limitele determinării și admisibilității ei. Căci rațiunea n-a pus-o la baza determinării complete a lucrurilor în genere decât în calitate de *concept* al întregii realități, fără a cere ca toată această realitate să fie dată obiectiv și să constituie ea însăși un lucru. Acesta din urmă este o simplă ficțiune, prin care reunim și realizăm diversul Ideii noastre într-un ideal, ca într-o ființă particulară, fără a fi autorizați, neavând nici măcar posibilitatea de a admite o astfel de ipoteză, precum și consecințele care decurg dintr-un astfel de ideal; ele nu privesc întru nimic și nu influențează câtuși de puțin determinarea completă a lucrurilor în genere, în vederea căreia numai a fost necesară Ideea.

Nu este suficient să descriem procedeul rațiunii noastre și dialectica ei, ci trebuie să căutăm să descoperim și izvoarele ei, pentru a putea explica această aparență însăși ca un fenomen al intelectului; căci idealul despre care vorbim este întemeiat pe o Idee naturală, și nu numai

arbitrară. De aceea întreb: cum se face că rațiunea ajunge să considere orice posibilitate a lucrurilor ca derivată dintr-o posibilitate unică ce îi stă la bază, anume cea a realității supreme, și apoi să o presupună pe aceasta ca fiind conținută într-o ființă originară particulară?

Răspunsul se oferă de la sine din expunerile Analiticii transcendentale. Posibilitatea obiectelor simțurilor este un raport al acestor obiecte față de gândirea noastră, în care ceva (anume forma empirică) poate fi gândit *a priori*, iar ceea ce constituie materia, realitatea în fenomen (ceea ce corespunde senzației), trebuie să fie dat, fără care acel ceva nici n-ar putea fi gândit și prin urmare posibilitatea lui n-ar putea fi reprezentată. Dar un obiect al simțurilor nu poate fi determinat complet decât atunci când este comparat cu toate predicatele fenomenului și este reprezentat prin ele afirmativ sau negativ. Dar cum ceea ce constituie lucrul însuși (în fenomen), adică realul, trebuie să fie dat, fără care nici n-ar putea fi gândit, și cum realul tuturor fenomenelor este dat numai în experiența unică, atotcuprinzătoare, materia posibilității tuturor obiectelor simțurilor trebuie presupusă ca dată într-un ansamblu, pe a cărui limitare numai se pot baza orice posibilitate a obiectelor empirice, diferența dintre ele și determinarea lor completă. Într-adevăr, nouă nu ne pot fi date alte obiecte decât cele ale simțurilor, și nicăieri în altă parte decât în contextul unei experiențe posibile, prin urmare nimic nu este un obiect *pentru noi*, dacă nu presupune drept condiție a posibilității lui ansamblul întregii realități empirice. Printr-o iluzie firească, considerăm aceasta ca pe un principiu care trebuie să fie valabil despre toate lucrurile în genere, în timp ce el nu este propriu-zis valabil decât pentru cele care ne sunt date ca obiecte ale simțurilor noastre. Prin urmare, vom considera principiul empiric al conceptelor noastre despre posibilitatea lucrurilor ca fenomene, după suprimarea acestei restricții, ca pe un principiu transcendental al posibilității lucrurilor în genere.

Că ipostaziem apoi această Idee despre ansamblul întregii realități vine de acolo că noi transformăm dialectic unitatea *distributivă* a folosirii experimentale a intelectului într-o unitate *colectivă* a unui tot al experienței, și în acest întreg al fenomenelor gândim un lucru particular care cuprinde în sine întreaga realitate empirică, care apoi, datorită subrepțiunii transcendentale amintite, este confundat cu conceptul unui

lucru care se află în vârful posibilității tuturor lucrurilor, pentru a căror determinare completă el oferă condițiile reale*.

Capitolul al treilea

Secțiunea a treia

DESPRE ARGUMENTELE RAȚIUNII SPECULATIVE ÎN SPRIJINUL EXISTENȚEI UNEI FIINȚE SUPREME

Cu toată această trebuință urgentă a rațiunii de a presupune ceva care să poată sta pe deplin la baza intelectului pentru determinarea completă a conceptelor lui, rațiunea observă totuși prea ușor caracterul ideal și pur fictiv al unei astfel de supoziții, pentru ca să se lase convinsă numai prin aceasta de a accepta imediat ca pe o ființă reală o simplă creație a gândirii ei, dacă n-ar fi împinsă de altceva să-și caute undeva starea de repaus în regresia de la condiționatul care este dat spre necondiționat, care fără îndoială, în sine și potrivit simplului lui concept, nu este dat ca real, dar care poate completa seria condițiilor duse până la principiile lor. Acesta este mersul firesc pe care îl urmează orice rațiune omenească, chiar cea mai comună, deși nu fiecare se menține pe această cale. Ea nu începe de la concepte, ci de la experiența comună, și pune deci la bază ceva existent. Acest teren însă se scufundă, dacă nu se sprijină pe stânca imobilă a absolut necesarului. Dar și această stâncă plutește fără sprijin, dacă în afara ei și sub ea este spațiu vid și dacă ea însăși nu umple totul, nemailăsând astfel loc pentru întrebarea *de ce*, adică dacă ea nu este infinită ca realitate.

* Acest ideal al ființei suveran reale este deci, deși nu e decât o simplă reprezentare, mai întâi *realizat*, adică transformat în obiect, apoi este *ipostaziat* și, în fine, printr-un progres natural al rațiunii către completarea unității, este chiar *personificat*, cum vom arăta în curând, deoarece unitatea regulativă a experienței nu se întemeiază pe fenomenele însele (numai pe sensibilitate), ci pe legarea diversului lor de către *intelect* (într-o apercepție); prin urmare unitatea realității supreme și determinabilitatea completă (posibilitatea) a tuturor lucrurilor par să se afle într-un intelect suprem, adică într-o *inteligență*.

Dacă există ceva, orice, trebuie admis și că există ceva *în mod necesar*. Căci contingentul nu există decât sub condiția altui lucru, ca fiind cauza lui, și acesteia i se aplică mai departe același raționament, până se ajunge la o cauză care nu este contingentă, și tocmai de aceea există fără condiție în mod necesar. Acesta este argumentul pe care își bazează rațiunea înaintarea ei spre ființa originară.

Dar rațiunea caută conceptul unei ființe care să fie apt pentru o astfel de calitate eminentă a existenței, cum este necesitatea necondiționată, nu atât pentru a conchide *a priori* de la conceptul acesteia la existența ei (căci, dacă ar cuteza să procedeze astfel, n-ar trebui să cerceteze în genere decât printre simple concepte și n-ar avea nevoie să pună la bază o existență dată), ci numai pentru a găsi printre toate conceptele lucrurilor posibile pe acela care nu are în sine nimic contrar necesității absolute. Că totuși ceva trebuie să existe absolut necesar este considerat ca stabilit prin primul raționament. Dar dacă ea poate înlătura tot ceea ce nu se împacă cu această necesitate, afară de un singur lucru, acest lucru este ființa absolut necesară, indiferent dacă putem înțelege sau nu necesitatea ei, adică dacă o putem deriva numai din conceptul ei.

Dar lucrul, al cărui concept cuprinde în sine răspunsul la orice întrebare, lucrul care nu este deficient în nici un caz și din nici un punct de vedere și care este suficient pretutindeni în calitate de condiție, pare să fie, tocmai de aceea, ființa care se potrivește cu necesitatea absolută; căci, posedând în sine toate condițiile pentru tot ce este posibil, acest lucru însuși nu are nevoie de nici o condiție, ba nu este nici măcar capabil de ea, prin urmare cel puțin într-un caz satisface conceptul de necesitate necondiționată; în aceasta nu-l poate egala nici un alt concept care, fiind deficient și având nevoie de completare, nu indică un astfel de caracter de independență față de toate condițiile următoare. Este adevărat că de aici nu se poate conchide sigur că ceea ce nu cuprinde în sine condiția supremă și completă în toate privințele trebuie să fie condiționat în ce privește existența lui, dar îi lipsește totuși singurul indiciu de existență necondiționată care face rațiunea în stare să recunoască, printr-un concept *a priori*, vreo ființă ca necondiționată.

Conceptul unei ființe dotate cu realitate supremă s-ar potrivi deci cel mai bine, dintre toate conceptele lucrurilor posibile, cu conceptul unei ființe necondiționat necesare, și chiar dacă nu-l satisface pe

deplin, totuși nu avem nici o alegere, ci ne vedem constrânși să ne ținem de el, fiindcă nu putem arunca în vânt existența unei ființe necesare; dar dacă o admitem, nu putem totuși găsi nimic în întreg câmpul posibilității care ar putea pretinde cu temei o astfel de prerogativă în existență.

Așa este deci mersul firesc al rațiunii omenești. Mai întâi ea se convinge de existența *unei oarecare* ființe necesare. În ea, rațiunea recunoaște o existență necondiționată. Apoi ea caută conceptul a ceea ce este independent de orice condiție și îl găsește în ceea ce în sine este condiția suficientă pentru orice altceva, adică în ceea ce conține toată realitatea. Dar totul fără limite este unitate absolută și implică conceptul unei ființe unice, anume al ființei supreme; și rațiunea conchide astfel că ființa supremă, ca principiu originar al tuturor lucrurilor, există absolut necesar.

Acestui concept nu i se poate contesta o anumită temeinicie când, după ce s-a admis existența unei oarecare ființe necesare și s-a convenit că trebuie să-i dăm adeziunea, este vorba de *decizii*, anume unde vrem să o plasăm; căci atunci nu putem alege mai potrivit sau mai curând nu avem nici un fel de alegere, ci suntem constrânși să ne dăm votul pentru unitatea absolută a realității complete, ca izvor originar al posibilității. Dar dacă nimic nu ne împinge să ne decidem și preferăm să lăsăm la o parte toată această chestiune până în momentul în care am fi constrânși, prin toată greutatea argumentelor, să ne dăm adeziunea, adică atunci când se pune chestiunea numai de *a aprecia* cât cunoaștem din această problemă și cât ne măgulim numai că știm, atunci raționamentul de mai sus nu apare nici pe departe într-o formă atât de avantajoasă, și are nevoie de îngăduință pentru a suplini lipsa titlurilor lui legitime.

În adevăr, dacă admitem totul așa cum ni se prezintă aici, anume că, mai întâi, de la oricare existență dată (eventual chiar și numai de la a mea proprie) se conchide legitim existența unei ființe necondiționat necesare, în al doilea rând că eu trebuie să consider ca absolut necondiționată o ființă care conține toată realitatea, deci și toată condiția, prin urmare este găsit astfel conceptul unui lucru care este propriu pentru necesitatea absolută, de aici nu se poate totuși conchide că conceptul unei ființe limitate, care nu are realitate supremă, contrazice, din această cauză, necesitatea absolută. Căci, deși în conceptul ei nu întâlnesc

necondiționatul, care implică totalitatea condițiilor, de aici totuși nu urmează că existența ei trebuie să fie, de aceea, condiționată, așa cum într-un silogism ipotetic nu pot spune: acolo unde nu există o anumită condiție (anume, aici, a totalității după concepte) nu există nici condiționatul. Dimpotrivă, ne rămâne îngăduit să considerăm și pe toate celelalte ființe limitate ca necondiționat necesare, deși nu putem conchide necesitatea lor din conceptul general pe care îl avem despre ele. Dar în modul acesta, acest argument nu ne-ar fi procurat nici cel mai neînsemnat concept despre însușirile unei ființe necesare și n-ar fi dus niciodată la ceva.

Acest argument păstrează totuși o anumită importanță și un prestigiu, care nu-i pot fi răpite imediat, din cauza acestei insuficiențe obiective. Căci presupuneți că există obligații care în Ideea rațiunii ar fi absolut juste, dar fără nici o realitate în aplicarea lor la noi înșine, adică fără mobile, dacă n-ar fi presupusă o ființă supremă, care să poată da legilor practice eficiență și greutate: atunci am avea și o obligație de a urma conceptele care, chiar dacă n-ar putea fi obiectiv suficiente, sunt totuși decisive după criteriul rațiunii noastre și în comparație cu care noi nu cunoaștem nimic mai bun și mai convingător. Datoria de a alege ar scoate din echilibru, printr-un adaos practic, nehotărârea speculației, ba rațiunea n-ar găsi o justificare nici chiar în fața ei însăși, ca cel mai indulgent judecător, dacă din mobile presante, deși neavând decât o cunoaștere deficientă, n-ar fi urmat aceste principii ale judecății ei, mai presus de care noi totuși cel puțin nu cunoaștem altele mai bune.

Acest argument, deși este de fapt transcendental, fiindcă se bazează pe insuficiența intrinsecă a contingentului, este totuși atât de simplu și de natural, încât corespunde celui mai comun simț omenesc, de îndată ce îi este prezentat. Vedem lucrurile schimbându-se, născându-se și pierind; ele, sau cel puțin starea lor, trebuie să aibă deci o cauză. Dar despre orice cauză care poate fi dată vreodată în experiență, se poate pune iarăși aceeași întrebare: unde oare să punem cauzalitatea *supremă* mai bine decât acolo unde se află și cauzalitatea *cea mai înaltă*, adică în acea ființă care conține în sine originar rațiunea suficientă pentru orice efect posibil și al cărei concept se realizează foarte ușor prin trăsătura unică a unei perfecțiuni atotcuprinzătoare. Noi considerăm apoi această cauză supremă ca absolut necesară, deoarece găsim că este absolut

necesar să ne urcăm până la ea și nu avem nici un motiv să mergem mai departe, dincolo de ea. De aceea vedem la toate popoarele cum, prin cel mai orb politeism, sclipesc totuși câteva scântei de monoteism, la care n-a dus reflectarea și speculația adâncă, ci numai un mers natural, devenit încetul cu încetul clar, al intelectului comun.

PRIN RAȚIUNEA SPECULATIVĂ NU SUNT POSIBILE DECÂT TREI MODURI DE A DEMONSTRA EXISTENȚA LUI DUMNEZEU

Toate căile care s-au deschis în acest scop pleacă sau de la experiența determinată și de la natura particulară a lumii noastre sensibile, cunoscute prin experiență, și urcă de la ea, după legile cauzalității, până la cauza supremă dinafara lumii, sau ele nu iau ca punct de plecare empiric decât o experiență nedeterminată, adică o existență oarecare, sau, în sfârșit, fac abstracție de orice experiență și conchid complet *a priori*, din simple concepte, existența unei cauze supreme. Prima este dovada *fizico-teologică*, a doua — dovada *cosmologică*, a treia — dovada *ontologică*. Nu există mai multe și nici nu pot exista.

Voi arăta că rațiunea realizează tot atât de puțin pe o cale (cea empirică) ca și pe cealaltă (cea transcendentală) și că în zadar își întinde aripile spre a depăși lumea sensibilă prin simpla putere a speculației. Dar în ce privește ordinea în care aceste moduri de dovedire trebuie prezentate examinării, ea va fi exact inversă celei pe care o urmează rațiunea care se extinde treptat, și în care le-am prezentat și noi mai întâi. În adevăr, se va vedea că deși experiența dă primul prilej, totuși numai *conceptul transcendental* călăuzește rațiunea în această năzuință a ei și îi fixează ținta pe care și-a propus-o în toate încercările de acest fel. Voi începe deci cu examinarea dovezii transcendentale și după aceea voi vedea ce poate face adaosul empiricului pentru sporirea puterii ei demonstrative.

Capitolul al treilea

Secțiunea a patra

DESPRE IMPOSIBILITATEA UNEI DOVEZI ONTOLOGICE A EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

Din cele expuse până acum se vede lesne că conceptul unei ființe absolut necesare este un concept pur al rațiunii, adică o simplă Idee, a cărei realitate obiectivă nu e nici pe departe dovedită prin faptul că rațiunea are nevoie de ea, și care nici nu face decât să ne indice o anumită totalitate inaccesibilă și servește propriu-zis mai mult pentru a limita intelectul decât pentru a-l extinde asupra unor obiecte noi. Dar aici e un lucru ciudat și paradoxal: că raționamentul prin care conchidem de la o existență dată în genere la o ființă oarecare absolut necesară pare a fi presant și just, și totuși avem cu totul contra noastră toate condițiile intelectului de a-și făuri un concept despre o atare necesitate.

În toate timpurile s-a vorbit despre ființa *absolut necesară*, și s-a depus trudă nu atât pentru a înțelege dacă și cum poate fi chiar și numai gândit un lucru de felul acesta, cât mai curând, pentru a-i dovedi existența. O definiție nominală a acestui concept este, desigur, foarte ușoară, spunând că el este ceva a cărui nonexistență este imposibilă; dar cu aceasta nu devenim cu nimic mai cunoscători în privința condițiilor care fac imposibil de a considera nonexistența unui lucru ca absolut inconceptibilă; aceste condiții fiind propriu-zis ceea ce vrem să cunoaștem — anume dacă prin acest concept gândim în general ceva sau nu gândim nimic. Căci a îndepărta, prin cuvântul *necondiționat*, toate condițiile de care are nevoie totdeauna intelectul pentru a considera ceva ca necesar, nu mă face nici pe departe să înțeleg dacă prin acest concept al necondiționat-necesarului mai gândesc ceva sau poate nu gândesc nimic.

Ba mai mult: s-a mai crezut că acest concept adoptat la simplă întâmplare, devenit apoi foarte familiar, poate fi explicat printr-o mulțime de exemple, astfel încât toată cercetarea ulterioară cu privire la inteligibilitatea lui a părut cu totul inutilă. Orice judecată a geometriei, de exemplu că un triunghi are trei unghiuri, este absolut necesară; și astfel

s-a vorbit despre un obiect, care se află cu totul în afara sferei intelectului nostru, ca și cum am înțelege foarte bine ce vrem să spunem cu conceptul despre acest obiect.

Toate exemplele date sunt luate, fără excepție, numai din *judecăți*, iar nu din *lucruri* și din existența lor. Dar necesitatea necondiționată a judecăților nu este o necesitate absolută a lucrurilor. Căci necesitatea absolută a judecății nu este decât o necesitate condiționată a lucrului sau a predicatului în judecată. Judecata precedentă nu afirma că trei unghiuri sunt absolut necesare, ci că, dacă este dată condiția că un triunghi există (este dat), atunci în mod necesar există (în el) și trei unghiuri. Cu toate acestea, necesitatea logică a dovedit o atât de mare putere de iluzie, încât după ce ne-am format despre un lucru un concept *a priori* astfel încât, după părerea noastră, existența să fie cuprinsă în sfera lui, de aici s-a crezut că se poate conchide cu certitudine că, deoarece existența este atribuită în mod necesar obiectului acestui concept, adică în condiția că eu pun acest lucru ca dat (ca existând), atunci și existența lui este pusă în mod necesar (după regula identității) și că, în consecință, această ființă este ea însăși absolut necesară, fiindcă existența ei este gândită în același timp într-un concept arbitrar admis și cu condiția că eu pun obiectul lui.

Dacă într-o judecată identică suprim predicatul și păstrez subiectul, rezultă o contradicție, și de aceea zic: predicatul convine subiectului în mod necesar. Dar dacă suprim subiectul împreună cu predicatul, nu rezultă nici o contradicție, căci *nu mai există nimic* care să poată fi contrazis. A pune un triunghi și a-i suprima totuși cele trei unghiuri este contradictoriu, dar a suprima triunghiul împreună cu cele trei unghiuri ale lui nu este nici o contradicție. Exact la fel stau lucrurile și cu conceptul despre o ființă absolut necesară. Dacă suprimați existența ei, atunci suprimați lucrul însuși cu toate predicatele lui; de unde să vină atunci contradicția? Extern nu există nimic cu care să vină în contradicție, căci lucrul nu trebuie să fie necesar extern; nici intern nu există nimic, căci prin suprimarea lucrului însuși ați suprimat totodată tot ce este intern. Dumnezeu este atotputernic; aceasta este o judecată necesară. Atotputernicia nu poate fi suprimată, dacă puneți o divinitate, adică o ființă *infinită*, al cărei concept este identic cu ea. Dar, dacă spuneți: *Dumnezeu nu există*, atunci nu este dată nici atotputernicia, nici

vreun altul din predicatele lui; căci ele sunt toate suprimate o dată cu subiectul, și în această idee nu se arată nici cea mai mică contradicție.

Ați văzut deci că dacă suprim predicatul unei judecăți împreună cu subiectul nu poate rezulta niciodată o contradicție internă, oricare ar fi predicatul. Acum nu vă mai rămâne altă perspectivă decât aceea de a spune: există subiecte care nu pot fi deloc suprimate, care deci trebuie să rămână. Dar aceasta e ca și cum ai spune: există subiecte absolut necesare; o supoziție de a cărei legitimitate eu m-am îndoit și a cărei posibilitate voi vreți să mi-o dovediți. Căci nu-mi pot face nici cel mai neînsemnat concept despre un lucru care, în cazul că ar fi suprimat împreună cu toate predicatele lui, ar mai rămâne o contradicție; iar fără contradicție eu nu am, prin simple concepte pure *a priori*, nici un criteriu al imposibilității.

Împotriva tuturor acestor raționamente generale (de la care nu se poate sustrage nici un om) voi mă provocați printr-un caz, pe care îl prezentați ca o dovadă de fapt: că există totuși un concept, și anume numai acest *singur* concept, fiindcă nonexistența sau suprimarea obiectului ei este în sine contradictorie și că acesta este conceptul ființei infinit reale. Această ființă, spuneți voi, are toată realitatea și voi sunteți îndreptățiți să admiteți ca posibilă o astfel de ființă (ceea ce consimt deocamdată, deși un concept care nu se contrazice nu dovedește nici pe departe posibilitatea obiectului)*. Însă în realitatea totală este cuprinsă și existența, deci existența este inclusă în conceptul de posibil. Iar dacă acest lucru este suprimat, este suprimată și posibilitatea internă a lucrului, ceea ce este contradictoriu.

Răspund: voi ați și comis o contradicție când ați strecurat, în conceptul unui lucru pe care ați vrut să-l gândiți numai în ce privește posibilitatea lui, conceptul existenței lui, indiferent sub ce nume ascuns. Dacă vă îngăduim acest lucru, ați câștigat în aparență jocul, dar în

* Conceptul este totdeauna posibil, dacă nu se contrazice. Acesta este criteriul logic al posibilității și, prin aceasta, obiectul lui nu se diferențiază de *nihil negativum*. Dar cu toate acestea, el poate fi un concept vid, dacă realitatea obiectivă a sintezei, prin care ia naștere conceptul, nu este demonstrată în mod special, iar această demonstrație se bazează, totdeauna, așa cum am arătat mai sus, pe principiile experienței posibile și nu pe principiul analizei (principiul contradicției). Acesta este un avertisment de a nu conchide imediat de la posibilitatea (logică) a conceptelor la posibilitatea (reală) a lucrurilor.

realitate n-ați spus nimic; căci ați comis o simplă tautologie. Vă întreb: este oare judecata *lucrul cutare sau cutare* (pe care vi-l admit ca posibil, oricare ar fi el) *există*, este, zic, această judecată analitică sau sintetică? Dacă e analitică, atunci prin existența lucrului nu adăugați nimic la ideea voastră despre lucru; dar, în acest caz, sau ideea care este în voi ar trebui să fie lucrul însuși, sau ați presupus o existență ca aparținând posibilității și atunci existența este, așa-zicând, conchisă din posibilitatea internă, ceea ce nu e decât o nenorocită tautologie. Cuvântul realitate, care sună altfel în conceptul lucrului decât existența în conceptul predicatului, nu rezolvă chestiunea. Căci chiar dacă numiți realitate tot ceea ce puneți (fără a determina ceea ce puneți), ați pus și ați acceptat ca real lucrul cu toate predicatele lui în conceptul subiectului, iar în predicat voi îl repetați numai. Dacă, dimpotrivă, mărturisiți, așa cum pe drept trebuie să mărturisească orice om inteligent, că orice judecată existențială este sintetică, cum vreți atunci să afirmați că predicatul existenței nu poate fi suprimat fără contradicție? Căci acest privilegiu nu aparține propriu-zis decât judecăților analitice, al căror caracter se întemeiază tocmai pe aceasta.

Aș putea spera, desigur, să nimicesc această argutie speculativă, fără multe ocoluri, printr-o determinare exactă a conceptului de existență, dacă n-aș fi găsit că iluzia izvorâtă din confundarea unui predicat logic cu unul real (adică a determinării unui lucru) refuză aproape orice lămurire. Ca *predicat logic* poate servi tot ce vrei, chiar și subiectul poate deveni propriul lui predicat; căci logica face abstracție de orice conținut. Dar *determinarea* este un predicat care se adaugă la conceptul subiectului și îl sporește. Ea nu trebuie deci să fie deja conținută în el.

A fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai punerea unui lucru sau a unor determinări în sine. În folosirea logică, acest verb este numai copula unei judecăți. Judecata: *Dumnezeu este atotputernic* conține două concepte, care își au obiectele lor: Dumnezeu și atotputernicia; micul cuvânt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce pune predicatul *în relație* cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele lui (dintre care face parte și atotputernicia) și zic: *Dumnezeu este* sau este un Dumnezeu, eu nu adaug un nou predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul

în sine cu toate predicatele lui, și anume *obiectul*, în relație cu *conceptul* meu. Ambele trebuie să conțină exact același lucru, și de aceea la conceptul care exprimă numai posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult, prin faptul că eu gândesc obiectul lui ca absolut dat (prin expresia: el este). Și astfel realul nu conține nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili. Căci, cum talerii posibili exprimă conceptul, iar talerii reali obiectul și punerea lui în sine, în cazul în care obiectul ar conține mai mult decât conceptul, conceptul meu n-ar exprima întregul obiect și deci nici n-ar fi conceptul lui adecvat. Dar, la averea mea, o sută de taleri reali înseamnă mai mult decât simplul concept despre o sută de taleri (adică a posibilității lor). Căci obiectul din realitate nu este conținut analitic numai în conceptul meu, ci se adaugă sintetic la conceptul meu (care este o determinare a stării mele), fără ca prin această existență dinafara conceptului meu acești o sută de taleri gândiți să fie câtuși de puțin înmulțiți.

Când gândesc deci un lucru, oricare și oricâte ar fi predicatele (chiar în determinarea completă), nu se adaugă nimic lucrului prin faptul că adaug: acest lucru *este*. Căci altfel n-ar exista același lucru, ci mai mult decât gândisem în concept, și n-aș putea spune că există tocmai obiectul conceptului meu. Și chiar dacă gândesc într-un lucru întreaga realitate afară de una singură, prin faptul că spun că există un astfel de lucru deficient, nu i se adaugă realitatea care îi lipsește; ci el există chiar cu aceeași lipsă pe care o avea când l-am gândit, căci altfel ar exista altceva decât am gândit. Dar dacă gândesc o ființă ca realitate supremă (fără lipsuri), rămâne mereu întrebarea dacă ea există sau nu. Căci deși conceptului meu nu-i lipsește nimic din conținutul real posibil al unui lucru în genere, totuși mai lipsește ceva raportului cu întreaga stare a gândirii mele, anume că e posibilă cunoașterea acelui obiect și *a posteriori*. Și aici se arată și cauza dificultății care are loc în acest punct. Dacă ar fi vorba de un obiect al simțurilor, n-aș putea confunda existența lucrului cu simplul concept al lucrului. Căci, prin concept, obiectul este gândit numai în acord cu condițiile generale ale unei cunoașteri empirice posibile în genere, pe când prin existență el este gândit ca fiind conținut în contextul întregii experiențe; dacă deci prin legătura cu conținutul întregii experiențe conceptul despre obiect nu este sporit câtuși de puțin,

gândirea noastră capătă prin el o percepție posibilă în plus. Dacă vrem, dimpotrivă, să gândim existența numai prin categoria pură, nu este de mirare că nu putem indica nici un criteriu pentru a o distinge de simpla posibilitate.

Oricare ar fi deci conținutul și sfera conceptului nostru despre un obiect, totuși noi trebuie să ieșim din el pentru a-i atribui existența. La obiectele simțurilor se realizează aceasta prin legătura cu vreuna din percepțiile mele după legi empirice, dar pentru obiectele gândirii pure nu există absolut nici un mijloc de a cunoaște existența lor, deoarece ea ar trebui cunoscută complet *a priori*; însă conștiința noastră despre orice existență (fie nemijlocit prin percepție, fie prin raționamente care leagă ceva cu percepția) aparține cu totul unității experienței; și o existență în afara acestui câmp nu poate fi declarată, desigur, în mod absolut ca imposibilă, ea însă este o supoziție pe care nu o putem justifica prin nimic.

Conceptul unei ființe supreme este în unele privințe Idee foarte utilă; dar tocmai fiindcă este numai o Idee, ea éste, prin ea singură, cu totul incapabilă să extindă cunoașterea noastră cu privire la ceea ce există. Ea nu este în stare nici măcar atât: să ne învețe ceva în plus în privința posibilității. Caracterul analitic al posibilității, care constă în aceea că simple puneri (realități) nu provoacă contradicții, nu i se poate, desigur, contesta; dar cum legarea tuturor însușirilor reale într-un lucru este o sinteză, despre posibilitatea căreia nu putem judeca *a priori*, fiindcă nouă nu ne sunt date realitățile în mod specific și chiar dacă s-ar întâmpla acest lucru n-ar avea loc nici o judecată, caracterul posibilității cunoștințelor sintetice trebuind să fie căutat totdeauna numai în experiență, căreia însă nu-i poate aparține obiectul unei Idei; astfel, vestitul L e i b n i z n-a realizat nici pe departe ceea ce își închipuia el, măgulindu-se anume să cunoască *a priori* posibilitatea unei ființe ideale atât de sublime.

Dovada ontologică (carteziană) deci, atât de celebră, care caută să demonstreze, din concepte, existența unei ființe supreme înseamnă cheltuială zadarnică de străduință și muncă; iar din simple Idei un om s-ar îmbogăți tot atât de puțin în cunoștințe ca și un negustor în averea lui, care, vrând să-și amelioreze situația, ar adăuga câteva zerouri în registrul lui de casă.

Capitolul al treilea

Secțiunea a cincea

DESPRE IMPOSIBILITATEA UNEI DOVEZI COSMOLOGICE A EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

A fost ceva cu totul nefiresc și o simplă reînnoire a glumei scolastice să vrei să scoți dintr-o Idee schițată cu totul arbitrar existența obiectului însuși, corespunzătoare acestei Idei. De fapt, acest lucru nu s-ar fi încercat niciodată pe această cale, dacă n-ar fi premers nevoia rațiunii noastre de a admite, pentru existență în genere, ceva necesar (la care să ne putem opri în urcare) și dacă, ținând seamă că această necesitate trebuie să fie necondiționată și certă *a priori*, rațiunea n-ar fi fost constrânsă să caute un concept, care să satisfacă pe cât posibil o atare cerință și să ne facă să cunoaștem complet *a priori* o existență. S-a crezut că acest concept poate fi găsit în Ideea unei ființe suveran-reale, și această Idee a fost folosită numai pentru o cunoaștere mai determinată a acelui lucru despre care eram convinși sau încredințați din alte surse că trebuie să existe, anume a ființei necesare. Dar acest mers firesc al rațiunii a fost disimulat și, în loc de a sfârși cu acest concept, s-a încercat să se pornească de la el, pentru a deriva din el necesitatea existenței, pe care el era destinat numai să o completeze. De aici a izvorât nefericita dovadă ontologică care nu cuprinde ceva satisfăcător, nici pentru bunul simț sănătos, nici pentru examenul științific.

Dovada cosmologică, pe care vrem să o examinăm acum, păstrează legătura necesității absolute cu realitatea supremă; dar în loc să conchidă, ca dovada de mai înainte, de la realitatea supremă la necesitatea în existență, conchide mai curând de la necesitatea necondiționată, dată în prealabil, a unei ființe oarecare la realitatea ei nelimitată și îndrumă totul cel puțin pe făgașul unui mod de raționament, care nu știu dacă este rațional sau sofistic, dar care este, cel puțin, natural și are maximum de putere de persuasiune nu numai pentru intelectul comun, ci și pentru intelectul speculativ; așa după cum acest mod de raționament pune, în mod evident, liniile fundamentale pentru toate dovezile teologiei naturale, pe urmele cărora s-a mers întotdeauna și se va merge și mai

departe, cu oricâte ghirlande le-am decora și le-am deghiza. Acum vom prezenta și supune examinării această dovadă pe care L e i b n i z o mai numea dovada *a contingentia mundi*.

Ea se formulează astfel: dacă ceva există, trebuie să existe și o ființă absolut necesară. Dar cel puțin eu însumi exist, deci există o ființă absolut necesară. Premisa minoră conține o experiență, iar premisa majoră conchide de la o experiență în genere la existența necesarului*. Dovada pleacă deci propriu-zis de la experiență și prin urmare nu este dedusă complet *a priori* sau ontologic; și fiindcă obiectul oricărei experiențe posibile se numește lume, ea se numește dovadă *cosmologică*. Cum face abstracție și de orice proprietate particulară a obiectelor experienței, prin care această lume se distinge de oricare alta posibilă, ea se deosebește chiar în denumirea ei și de dovada fizico-teologică, care folosește ca argumente observațiile naturii particulare a lumii noastre sensibile.

Dar dovada conchide mai departe: ființa necesară poate fi determinată numai într-un singur mod, adică numai prin unul singur dintre toate predicatele posibile opuse, prin urmare ea trebuie să fie *complet* determinată prin conceptul ei. Dar despre un lucru nu este posibil decât un singur concept care îl determină complet *a priori*, anume conceptul de *ens realissimum*. Astfel, conceptul ființei suveran reale este singurul prin care poate fi gândită o ființă necesară, adică există în mod necesar o ființă supremă.

În acest argument cosmologic se întâlnesc atâtea principii sofistice, încât rațiunea speculativă pare să-și fi pus în joc aici toată arta ei dialectică pentru a produce maximum de aparență transcendentală posibilă. Să lăsăm deocamdată la o parte examinarea rațiunii, pentru a pune în evidență numai un vicleșug al ei, prin care prezintă drept un argument nou unul vechi, îmbrăcat în altă haină, și face apel la consimțământul a doi martori, anume *un* martor pur rațional și *un* altul de atestare empirică, cu toate că nu există decât numai primul, care își

* Această argumentare este prea cunoscută, pentru a fi nevoie de o expunere mai amplă. Ea se bazează pe legea naturală a cauzalității, pretins transcendentale, că orice *contingent* își are cauza lui, care, dacă la rându-i este contingentă, trebuie să aibă de asemenea o cauză, până când seria cauzelor subordonate între ele trebuie să sfârșească cu o cauză absolut necesară, fără care seria n-ar fi completă.

schimbă doar haina și vocea, pentru a fi luat drept un al doilea martor. Pentru a-și pune o temelie sigură, această dovadă se sprijină pe experiență, și prin aceasta își dă aerul că ar fi diferită de dovada ontologică, care își pune întreaga încredere numai în conceptele pure *a priori*. Dar dovada cosmologică se servește de această experiență numai pentru a face un singur pas, anume spre existența unei ființe necesare în genere. Dovada empirică nu ne poate spune ce însușiri are această ființă, ci aici rațiunea își ia rămas bun pentru totdeauna de la dovada empirică și cercetează numai printre concepte: ce însușiri anume trebuie să aibă o ființă necesară în genere, deci care dintre toate lucrurile posibile conține în sine condițiile cerute *(requisita)* pentru o necesitate absolută. Și ea crede că găsește aceste *requisita* exclusiv în conceptul unei ființe suveran reale și apoi conchide: aceasta este ființa absolut necesară. Este însă clar că aici se presupune că conceptul unei ființe dotate cu realitate supremă satisface complet conceptul necesității absolute în existență, adică se poate conchide de la cea dintâi la cea din urmă; o judecată pe care a afirmat-o argumentul ontologic, care deci este acceptată și pusă ca fundament în argumentul cosmologic, ceea ce totuși voisem să evităm. În adevăr, necesitatea absolută este o existență din simple concepte. Dacă zic: conceptul de *ens realissimum* este un astfel de concept, și anume este singurul care se potrivește și este adecvat existenței necesare, atunci trebuie să admit că din el poate fi dedus cel din urmă. Nu este deci propriu-zis decât dovada ontologică din simple concepte, care conține toată puterea de dovedire în așa-numitul argument cosmologic; și pretinsa experiență este cu totul de prisos, poate numai pentru a ne conduce spre conceptul de necesitate absolută, dar nu pentru a demonstra această necesitate într-un lucru oarecare determinat. Căci de îndată ce avem această intenție, trebuie să părăsim imediat orice experiență și să căutăm printre conceptele pure care dintre ele conțin condițiile posibilității unei ființe absolut necesare. Dar dacă în felul acesta este cunoscută numai posibilitatea unei astfel de ființe, atunci este demonstrată și existența ei; căci aceasta înseamnă că printre toate lucrurile posibile este unul care posedă necesitate absolută, adică această ființă există absolut necesar.

Orice iluzie dintr-un raționament se dezvăluie cel mai ușor când îl expunem sub formă didactică. Iată o astfel de expunere:

Dacă e justă judecata: orice ființă absolut necesară este totodată ființa suveran reală (ceea ce constituie *nervus probandi* al dovezii cosmologice), atunci această judecată, ca toate judecățile afirmative, trebuie să se poată converti cel puțin *per accidens*; deci, unele ființe suveran reale sunt totodată ființe absolut necesare. Dar un *ens realissimum* nu este distinct de un altul în nici un punct, și ceea ce este valabil despre *unele* cuprinse sub acest concept este valabil despre *toate*. Eu voi putea converti prin urmare și *în mod absolut* judecata (în acest caz), adică: orice ființă *absolut reală* este o ființă necesară. Dar cum această judecată este determinată *a priori* numai din conceptele ei pure, simplul concept al ființei suveran reale trebuie să posede și necesitatea ei absolută; ceea ce tocmai afirma dovada ontologică, dar cea cosmologică nu voia să recunoască, deși în concluziile ei se baza pe această afirmație, însă deghizat.

Astfel, cea de-a doua cale pe care o ia rațiunea speculativă, pentru a dovedi existența ființei supreme, nu numai că e tot atât de înșelătoare ca prima, dar mai are în sine și faptul reprobabil de a comite o *ignoratio elenchi*, pentru că ne promite să ne conducă pe o cărare nouă, dar după un mic ocol ne duce din nou pe vechea cărare, pe care o părăsisem din cauza ei.

Ceva mai înainte am spus că în acest argument cosmologic se ascunde un întreg cuib de pretenții dialectice, pe care critica transcendentală le poate ușor descoperi și distruge. Acum le voi indica numai, și voi lăsa pe seama cititorului exersat să scruteze mai departe și să respingă principiile înșelătoare.

Aici se găsește, de exemplu: 1. Principiul transcendental de a conchide de la contingent la o cauză, care este important numai în lumea simțurilor, dar în afara ei nu are nici măcar un sens. Căci conceptul pur intelectual al contingentului nu poate produce o judecată sintetică, ca aceea a cauzalității, iar principiul cauzalității nu are nici o valoare și nici un criteriu de folosire a lui decât în lumea sensibilă; aici însă el urma să servească tocmai pentru a depăși lumea sensibilă. 2. Principiul, potrivit căruia conchidem de la imposibilitatea unei serii infinite de cauze date, supraordonate, din lumea sensibilă, o cauză primă, la care principiile folosirii rațiunii nu ne îndreptățesc nici chiar în experiență, cu atât mai puțin a extinde acest principiu dincolo de experiență (acolo unde acest lanț nu poate fi nicidecum prelungit). 3. Falsa mulțumire de sine a

rațiunii cu privire la completarea acestei serii prin aceea că se înlătură în cele din urmă orice condiție, fără care nu poate totuși avea loc nici un concept al unei necesități; și cum atunci nu se mai poate concepe nimic, se ia aceasta drept o completare a conceptului ei. 4. Confundarea posibilității logice a unui concept despre toată realitatea reunită (fără contradicție internă) cu posibilitatea transcendentală, care are nevoie de un principiu al posibilității de a opera o astfel de sinteză, dar care la rândul ei nu se poate aplica decât în câmpul experiențelor posibile etc.

Artificiul dovezii cosmologice are ca scop numai să evite dovada *a priori*, prin simple concepte, a existenței unei ființe necesare, dovadă care ar trebui efectuată ontologic, pe care însă ne simțim cu totul incapabili s-o efectuăm. În acest scop, conchidem, pe cât se poate, de la o existență reală (a unei experiențe în genere), pusă ca fundament, o condiție oarecare absolut necesară a acestei existențe. Noi nu avem atunci nevoie să-i explicăm posibilitatea. Căci, dacă este dovedit că există, problema posibilității ei devine cu totul inutilă. Dacă vrem să determinăm mai îndeaproape natura acestei ființe necesare, nu căutăm acel ceva care este suficient pentru a înțelege din conceptul lui necesitatea existenței, căci dacă am putea face acest lucru, n-am avea nevoie de o supoziție empirică; nu, noi nu căutăm decât condiția negativă *(conditio sine qua non)*, fără care o ființă n-ar fi absolut necesară. Acest lucru ar merge foarte bine în oricare altă specie de raționamente care conchid de la o consecință dată la principiul ei; aici însă, din nefericire, se întâmplă că condiția reclamată de necesitatea absolută nu poate fi întâlnită decât într-o singură ființă, care astfel ar trebui să conțină în conceptul ei tot ce este indispensabil necesității absolute și care deci face posibilă deducția *a priori* a acestei necesități: adică ar trebui să pot conchide și invers: lucrul căruia i se cuvine acest concept (de realitate supremă) este absolut necesar, și dacă nu pot conchide în felul acesta (ceea ce trebuie, desigur, să mărturisesc, dacă vreau să evit dovada ontologică), atunci am eșuat și în noua mea cale, și mă găsesc iarăși acolo de unde am pornit. Conceptul de ființă supremă satisface desigur toate problemele *a priori* care se pot pune cu privire la determinările interne ale unui lucru și este, de aceea, un ideal fără pereche, fiindcă conceptul general îl distinge totodată ca pe un individ printre toate lucrurile posibile. Dar el nu satisface problema propriei lui existențe, singurul

lucru care interesa propriu-zis, iar la întrebarea celui care a admis existența unei ființe necesare și care voia să știe numai care dintre toate lucrurile trebuie considerat ca atare nu s-ar putea răspunde: iată, aceasta este ființa necesară.

Este poate permis *să se admită* existența unei ființe suveran suficiente, ca fiind cauza tuturor efectelor posibile, pentru a înlesni rațiunii unitatea principiilor explicative pe care o caută. Dar a merge până acolo încât să spunem că *o astfel de ființă există în mod necesar*, nu mai este expresia modestă a unei ipoteze permise, ci pretenția arogantă a unei certitudini apodictice; căci cunoașterea despre ceea ce pretindem a ști în mod absolut necesar trebuie să posede și ea necesitate absolută.

Întreaga problemă a idealului transcendental se reduce la aceasta: sau să găsim pentru necesitatea absolută un concept, sau pentru conceptul despre un lucru oarecare necesitatea lui absolută. Dacă putem să realizăm pe una, trebuie să putem realiza și pe cealaltă; căci rațiunea nu recunoaște ca absolut necesar decât ceea ce este necesar din conceptul lui. Dar și una și alta depășește complet toate eforturile maxime de *a satisface* intelectul nostru în acest punct, dar și toate încercările de a-l liniști în privința acestei incapacități a lui.

Necesitatea necondiționată, de care avem indispensabil nevoie, ca de ultimul suport al tuturor lucrurilor, este adevărata prăpastie a rațiunii umane. Nici chiar eternitatea, oricât de cutremurător de sublim ar descri-o un H a l l e r, nu face nici pe departe impresie amețitoare asupra simțirii; căci ea *măsoară* numai durata lucrurilor, dar nu le *susține*. Nu putem îndepărta ideea, dar nu putem nici s-o suportăm, ca o ființă, pe care noi ne-o reprezentăm ca pe cea mai înaltă dintre toate ființele posibile, să-și spună oarecum sieși: eu sunt din eternitate în eternitate, în afară de mine nu există nimic decât ceea ce există numai prin voința mea; *dar de unde sunt eu oare?* Aici totul se scufundă sub noi, și cea mai mare perfecțiune, ca și cea mai mică, plutește fără suport numai înaintea rațiunii speculative, pe care n-o costă nimic, lăsându-le să dispară, și pe una, și pe alta, fără cel mai neînsemnat impediment.

Multe forțe ale naturii, care își manifestă existența lor prin anumite efecte, rămân pentru noi impenetrabile, căci prin observație nu le putem sonda destul de departe. Obiectul transcendental care se află la baza fenomenelor și, o dată cu el, cauza pentru care sensibilitatea noastră este

supusă acestor condiții supreme mai curând decât altora sunt și rămân impenetrabile pentru noi, deși lucrul însuși este de altfel dat, însă nu este sesizat. Dar un ideal al rațiunii pure nu poate fi numit *impenetrabil*, căci nu poate oferi altă garanție a realității lui decât nevoia rațiunii de a completa cu ajutorul lui orice unitate sintetică. Deci, fiindcă nu este dat nici măcar ca obiect conceptibil, el nu este nici impenetrabil ca atare; dimpotrivă, ca simplă Idee, trebuie să-și găsească sediul și soluția în natura rațiunii și deci să poată fi cercetat; căci tocmai în aceasta constă rațiunea, că putem da socoteală de toate conceptele, părerile, asertiunile noastre, fie din principii obiective, fie, când ele sunt o simplă aparență, din principii subiective.

DESCOPERIREA ȘI EXPLICAREA APARENȚEI DIALECTICE ÎN TOATE DOVEZILE TRANSCENDENTALE DESPRE EXISTENȚA UNEI FIINȚE NECESARE

Cele două dovezi expuse până aici au fost transcendentale, adică au fost încercate independent de principiile empirice. În adevăr, deși dovada cosmologică pune la bază o experiență în genere, ea nu e totuși dedusă dintr-o proprietate particulară oarecare a experienței, ci din principii pure ale rațiunii, în raport cu o existență dată prin conștiința empirică în genere, și părăsește chiar și această călăuză, pentru a se sprijini numai pe concepte pure. Care este, în aceste dovezi transcendentale, cauza aparenței dialectice, însă naturale, care leagă conceptele de necesitate și de realitate supremă, și care realizează și ipostaziază ceea ce totuși nu poate fi decât Idee? Care este cauza care ne face să admitem inevitabil ceva, printre lucrurile existente, ca fiind necesar în sine și care totuși ne face să ne cutremurăm totodată ca în fața unei prăpăstii, înaintea existenței unei astfel de ființe? Și cum să facem ca rațiunea să se înțeleagă pe sine în acest punct și să iasă din starea oscilantă a unei adeziuni timide și mereu retractate, spre a ajunge la o cunoaștere calmă?

E un lucru cu totul remarcabil că, dacă se presupune că ceva există, nu ne putem sustrage consecinței că acest ceva există în mod necesar. Pe această concluzie cu totul naturală (dar care, din acest motiv, nu este

totodată și certă) s-a bazat argumentul cosmologic. Dimpotrivă, oricare ar fi conceptul despre un lucru pe care l-aș admite, găsesc că existența lui nu poate fi niciodată reprezentată de mine ca absolut necesară și că, oricare ar fi acest lucru existent, nimic nu mă împiedică să gândesc nonexistența lui, că prin urmare eu trebuie să admit, în adevăr, ceva necesar pentru ceea ce există în genere, dar nu pot gândi nici un singur lucru ca fiind el însuși necesar în sine. Aceasta înseamnă că nu pot *încheia* niciodată regresia spre condițiile existenței, fără a admite o ființă necesară, dar nu pot *începe* niciodată de la ea.

Dacă pentru lucrurile existente în genere trebuie să gândesc ceva necesar, dar nu sunt îndreptățit să gândesc nici un lucru ca necesar în sine, de aici urmează inevitabil că necesitatea și contingența nu trebuie să privească și să atingă lucrurile însele, căci altfel ar avea loc o contradicție; că prin urmare nici unul din aceste două principii nu este obiectiv, ci că ele nu pot fi decât cel mult principii subiective ale rațiunii, pe de o parte, de a căuta pentru tot ce este dat ca existent ceva ce este necesar, adică de a nu ne opri niciodată în altă parte decât la o explicație încheiată *a priori*, iar pe de altă parte, de a nu spera niciodată această încheiere, adică de a nu admite nimic empiric ca necondiționat, sustrăgându-ne astfel unei derivări ulterioare. În acest sens, cele două principii pot foarte bine coexista, ca fiind numai euristice și *regulative*, care nu satisfac decât interesul formal al rațiunii. Căci unul din aceste principii spune: voi trebuie să filosofați în așa fel asupra naturii *ca și când* ar exista un prim principiu necesar pentru tot ce aparține existenței, numai pentru a introduce o unitate sistematică în cunoașterea voastră, urmărind o atare Idee, adică un principiu suprem imaginar; pe când celălalt principiu vă avertizează să nu admiteți nici o singură determinare care privește existența lucrurilor ca fiind un astfel de principiu suprem, cu alte cuvinte ca absolut necesară, și să vă păstrați mereu deschisă calea pentru o derivare ulterioară a acelei determinări și de aceea să o tratați totdeauna ca fiind condiționată. Dar dacă tot ceea ce este perceput în lucruri trebuie considerat de noi ca necesar în mod condiționat, atunci nici un lucru (care poate fi dat empiric) nu poate fi considerat ca absolut necesar.

De aici însă urmează că voi trebuie să admiteți absolut necesarul ca fiind *în afara lumii*, căci el nu trebuie să servească decât ca un principiu

al celei mai mari unități posibile a fenomenelor, ca principiul lor suprem, și că nu puteți ajunge niciodată la această unitate *în lume*, fiindcă cea de-a doua regulă vă ordonă să considerați totdeauna ca derivate toate cauzele empirice ale unității.

Filosofii antichității considerau orice formă a naturii ca fiind contingentă, iar materia, după judecata rațiunii comune, ca fiind originară și necesară. Dacă însă ei ar fi considerat materia nu ca substrat al fenomenelor, ci *în sine*, ca existență, Ideea necesității absolute ar fi dispărut imediat. Căci nu există nimic care să lege în mod absolut rațiunea de această existență, ci poate oricând și fără contradicție să suprime existența; dar numai în idei se află necesitatea absolută. La baza acestei convingeri trebuia deci să fie un oarecare principiu regulativ. În adevăr, întinderea și impenetrabilitatea (care împreună constituie conceptul de materie) chiar și constituie principiul empiric suprem al unității fenomenelor, și acest principiu, întrucât este necondiționat empiric, are în sine proprietatea de principiu regulativ. Totuși, cum orice determinare a materiei, care constituie realul în ea, prin urmare și impenetrabilitatea, este un efect (acțiune) care trebuie să-și aibă cauza lui și e deci tot derivat, materia nu este proprie pentru Ideea de ființă necesară, ca principiu al oricărei unități derivate; căci fiecare din proprietățile ei reale, ca derivată, nu este necesară decât condiționat și deci poate fi suprimată în sine, iar cu aceasta întreaga existență a materiei ar putea fi suprimată; dacă însă acest lucru nu s-ar întâmpla, noi am fi atins în mod empiric principiul suprem al unității, ceea ce este interzis prin cel de-al doilea principiu regulativ. Urmează astfel că materia, și în genere ceea ce aparține lumii, nu este aptă pentru Ideea unei ființe originare necesare, ca simplu principiu al celei mai mari unități empirice, ci că ea trebuie plasată în afara lumii; atunci în adevăr putem deriva mereu, în liniște, fenomenele lumii și existența lor din alte fenomene, ca și cum n-ar exista o ființă necesară, și totuși putem tinde neîncetat spre încheierea derivării, ca și când o astfel de ființă ar fi presupusă ca principiu suprem.

După aceste considerații, idealul ființei supreme nu este decât un *principiu regulativ* al rațiunii, anume de a considera orice legătură în lume *ca și când* ar rezulta dintr-o cauză necesară, atotsuficientă, pentru a funda pe ea regula unei unități sistematice și necesare după legi universale în explicarea acestei legături, și nu este afirmarea unei

existențe necesare în sine. Dar totodată este inevitabil ca, printr-o subrepțiune transcendentală, să ne reprezentăm acest principiu formal ca fiind constitutiv și să gândim ipostatic această unitate. În adevăr, așa cum spațiul, deși nu este decât un principiu al sensibilității, este considerat ca ceva absolut necesar, subzistând în sine și ca un obiect în sine dat *a priori*, fiindcă face originar posibile toate formele, care nu sunt decât limitări diverse ale lui, tot astfel se întâmplă în mod natural ca din moment ce unitatea sistematică a naturii nu poate funcționa în nici un mod ca principiu de folosire empirică a rațiunii noastre decât punând la bază Ideea ființei suveran reale, în calitate de cauză supremă, această Idee să fie reprezentată astfel ca un obiect real, iar acesta, la rândul lui, fiind condiția supremă, să fie reprezentat ca necesar, prin urmare un principiu *regulativ* să fie transformat într-unul *constitutiv*; această substituire se revelează prin aceea că atunci când consider ca lucru în sine această ființă supremă care era absolut (necondiționat) necesară în raport cu lumea, această necesitate nu este susceptibilă de un concept și deci ea trebuie să se fi găsit în rațiunea mea numai în calitate de condiție formală a gândirii, iar nu în calitate de condiție materială și ipostatică a existenței.

Capitolul al treilea

Secțiunea a șasea

DESPRE IMPOSIBILITATEA DOVEZII FIZICO-TEOLOGICE

Dacă nici conceptul de lucruri în genere, nici experiența despre o oarecare *existență în genere* nu pot oferi ceea ce se cere, nu mai rămâne decât un mijloc: de a încerca dacă o *experiență determinată*, prin urmare cea a lucrurilor lumii prezente, natura și orânduirea ei, nu procură un argument care poate să ne ajute în mod cert să ajungem la convingerea despre existența unei ființe supreme. O astfel de dovadă am numi-o dovada *fizico-teologică*. Dacă și aceasta ar fi imposibilă, atunci nu este posibilă absolut nici o dovadă satisfăcătoare, din rațiune pur speculativă, în favoarea unei ființe care să corespundă Ideii noastre transcendentale.

După toate considerațiile de mai sus se va vedea curând că soluția acestei chestiuni poate fi ușoară și concludentă. În adevăr, cum poate fi dată vreodată o experiență care să fie adecvată unei Idei? Caracteristica Ideii constă tocmai în aceasta că nici o experiență nu-i poate fi adecvată vreodată. Ideea transcendentală despre o ființă primă necesară și absolut suficientă este atât de imensă, atât de înălțată deasupra a tot ce este empiric, care e totdeauna condiționat, încât pe de o parte nu poate fi găsită niciodată în experiență destulă materie pentru a umple un astfel de concept, iar pe de altă parte, se tatonează totdeauna în condiționat și se va căuta zadarnic necondiționatul, despre care nici o lege a unei sinteze empirice oarecare nu ne dă vreun exemplu sau o indicație cât de mică.

Dacă ființa supremă s-ar afla în acest lanț de condiții, ar fi ea însăși o verigă a seriei lor și ar reclama, la fel ca și verigile inferioare, în fruntea cărora este plasată, o cercetare mai departe a principiului ei și mai înalt. Dacă, dimpotrivă, vrem să o separăm de acest lanț și, în calitate de ființă pur inteligibilă, să n-o includem în seria cauzelor naturale, atunci ce punte poate întinde rațiunea, pentru a ajunge la ea? Căci toate legile trecerii de la efecte la cauze, ba chiar orice sinteză și extindere a cunoașterii noastre în genere nu se raportează decât la experiența posibilă, prin urmare numai la obiectele lumii sensibile, și nu pot avea un sens decât în raport cu ele.

Lumea prezentă, fie că o urmărim în infinitatea spațiului, fie în diviziunea ei nelimitată, ne dezvăluie un atât de imens teatru al varietății, ordinii, finalității și frumuseții, încât chiar și după cunoștințele pe care slabul nostru intelect le-a putut dobândi despre ea, în fața unor atât de numeroase și nemăsurat de mari minuni orice limbă își simte neputința de a se exprima, orice cifre nu au destulă putere pentru a măsura și chiar și ideile noastre se resimt de orice limitare, astfel încât judecata noastră asupra întregului trebuie să se prefacă într-o mirare mută, dar cu atât mai elocventă. Pretutindeni vedem un lanț de efecte și cauze, de scopuri și mijloace, regularitate în apariția sau dispariția lucrurilor, și întrucât nimic n-a intrat de la sine în starea în care se găsește, această stare ne îndrumă mereu mai departe spre un alt lucru, ca fiind cauza ei, care face necesară în continuare exact aceeași cercetare, astfel că în modul acesta întregul univers ar trebui să se scufunde în abisul neantului, dacă nu s-ar admite

ceva care, subzistând prin sine originar și independent, în afara acestui contingent infinit, să-l susțină și, în calitate de cauză a originii lui, să-i asigure totodată durata. Cât de mare trebuie să concepem această cauză supremă (în raport cu toate lucrurile lumii)? Noi nu cunoaștem lumea în întregul ei conținut și cu atât mai puțin putem să-i apreciem mărimea prin comparație cu tot ce este posibil. Dar ce ne împiedică, din moment ce avem nevoie, în vederea cauzalității, de o ființă ultimă și supremă, să n-o plasăm totodată, ca grad de perfecțiune, *deasupra oricărui alt posibil?* Acest lucru îl putem face lesne, deși fără îndoială numai prin schița firavă a unui concept abstract, reprezentându-ne reunite în el, ca într-o substanță unică, toată perfecțiunea posibilă; acest concept este favorabil exigenței rațiunii noastre în economia principiilor, nu este în sine supus contradicțiilor, este chiar profitabil în extinderea folosirii rațiunii în cadrul experienței, prin călăuzirea spre ordine și finalitate, pe care o dă o astfel de Idee, fără să fie nicăieri contrară în mod decisiv unei experiențe.

Această dovadă merită totdeauna să fie amintită cu stimă. Este cea mai veche, cea mai clară și cea mai potrivită pentru rațiunea umană comună. Înviorează studiul naturii, după cum ea însăși își dobândește existența de la acesta, primind astfel mereu forțe noi. Introduce scopuri și intenții acolo unde observația noastră nu le-ar fi descoperit de la sine și extinde cunoștințele noastre despre natură prin firul călăuzitor al unei unități particulare, al cărei principiu este în afara naturii. Dar aceste cunoștințe se răsfrâng iarăși asupra cauzei lor, adică asupra Ideii care le provoacă, și intensifică credința noastră într-un autor suprem până la o convingere irezistibilă.

N-ar fi deci numai dezolant, ci și cu totul zadarnic a voi să diminuezi cu ceva prestigiul acestei dovezi. Rațiunea, care este neîncetat înălțată prin argumente atât de puternice și care sporesc mereu în mâinile ei, deși nu sunt decât argumente empirice, nu poate fi atât de copleșită de nici o îndoială a speculației subtile și abstracte, încât să nu fie smulsă din orice indecizie chinuitoare, ca dintr-un vis, printr-o privire pe care o aruncă asupra minunilor naturii și a maiestății construcției universului, pentru a se ridica din mărime în mărime, până la cea supremă, de la condiționat la condiție, până la autorul suprem și necondiționat.

Deși n-avem nimic de obiectat împotriva a ceea ce este rațional și util în acest procedeu, ci dimpotrivă, îl recomandăm și îl încurajăm, totuși nu putem aproba pretențiile pe care această specie de dovadă ar putea să le ridice cu privire la certitudinea apodictică și la o adeziune care n-ar avea nevoie de nici o favoare sau de nici un sprijin străin. Și în nici un caz nu poate dăuna unei cauze drepte, dacă se coboară limbajul dogmatic al unui sofist batjocoritor la tonul de moderație și modestie al unei credințe, care este suficientă pentru a oferi liniște, dar care nu ordonă supunere necondiționată. Afirm, prin urmare, că dovada fizico-teologică singură nu poate demonstra niciodată existența unei ființe supreme, ci că trebuie să lase pe seama celei ontologice (căreia ea nu-i servește decât ca introducere) completarea acestei lacune, prin urmare că această dovadă conține încă mereu *singura dovadă posibilă* (dacă exista cumva o dovadă speculativă), pe care nici o rațiune omenească n-o poate ocoli.

Momentele principale ale acestei dovezi fizico-teologice sunt următoarele: 1. În lume se găsesc pretutindeni semne evidente ale unei orânduiri după un scop determinat, executată cu mare înțelepciune și într-un tot de o varietate indescriptibilă, atât în ce privește conținutul, cât și mărimea nelimitată a întinderii. 2. Această orânduire finalistă este complet străină lucrurilor și aparține numai contingent acestora, adică natura diferitelor lucruri n-ar fi putut să se adapteze de la sine, prin atâtea mijloace concordante, la scopuri determinate, dacă aceste mijloace n-ar fi fost alese și întocmite anume pentru aceasta de către un principiu rațional, care ordonează lucrurile conform anumitor Idei puse ca fundament. 3. Există deci o cauză sublimă și înțeleaptă (sau mai multe) care trebuie să fie cauza lumii, nu numai ca natură atotputernică, acționând orbește prin *fecunditatea* ei, ci ca *inteligență*, acționând prin *libertate*. 4. Unitatea acestei cauze poate fi conchisă din unitatea relației reciproce a părților lumii, ca elemente ale unei construcții arhitectonice artistice, și anume poate fi conchisă cu certitudine în sfera observației noastre, dar numai cu probabilitate, după toate principiile analogiei, în ceea ce depășește această sferă.

Nu vom șicana aici rațiunea naturală asupra raționamentului ei care, din analogia unor produse ale naturii cu ceea ce produce arta omenească când constrânge cu forța natura să nu procedeze după scopurile ei, ci să se adapteze scopurilor noastre (din asemănarea acestor produse cu

casele, vapoarele, ceasornicele), conchide că la baza naturii se va fi aflând tocmai o astfel de cauzalitate, adică intelect și voință, când derivă posibilitatea internă a naturii care acționează liber (care face abia posibilă orice artă și poate chiar rațiunea însăși) dintr-o altă artă, deși supraomenească. Acest mod de raționament n-ar rezista poate criticii transcendentale celei mai severe; trebuie totuși să recunoaștem că din moment ce trebuie să numim o cauză, nu putem proceda aici mai sigur decât în analogie cu astfel de produse corespunzătoare scopului, care sunt singurele ale căror cauze și mod de acțiune ne sunt complet cunoscute. Rațiunea n-ar putea să se justifice față de ea însăși, dacă ar vrea să treacă de la cauzalitatea, pe care o cunoaște, la principii de explicație obscure, pe care nu le cunoaște.

După acest raționament, finalitatea și armonia atâtor întocmiri ale naturii n-ar trebui să dovedească decât contingența formei, iar nu pe aceea a materiei, adică a substanței în lume; căci pentru acest din urmă punct s-ar mai cere să se poată dovedi că lucrurile lumii ar fi în sine improprii pentru o astfel de ordine și armonie după legi universale, dacă n-ar fi, chiar *în substanța lor*, produsul unei înțelepciuni supreme; dar în acest scop s-ar cere cu totul alte dovezi decât aceea bazată pe analogie cu arta omenească. Dovada ar putea-o deci demonstra cel mult un *arhitect al lumii*, care ar fi totdeauna foarte limitat de capacitatea materiei pe care o prelucrează, iar nu un *creator al lumii*, Ideii căruia totul i-ar fi subordonat; ceea ce e departe de a fi suficient pentru marele scop pe care îl avem în vedere, anume de a dovedi o ființă originară atotsuficientă. Dacă am fi voit să dovedim contingența materiei însăși, ar fi trebuit să recurgem la un argument transcendental, ceea ce aici însă trebuia tocmai evitat.

Raționamentul conchide deci de la ordinea și finalitatea care pot fi observate pretutindeni în lume, ca de la o întocmire absolut contingentă, la existența unei cauze *proporționate* acestei întocmiri. Dar conceptul acestei cauze trebuie să ne facă să cunoaștem ceva absolut *determinat* despre ea și deci nu poate fi altul decât acela despre o ființă care posedă toată puterea, înțelepciunea etc., într-un cuvânt toată perfecțiunea, ca o ființă atotsuficientă. Căci predicatele de putere și perfecțiune *foarte mari*, uimitoare, incomensurabile, nu dau un concept determinat și nu spun propriu-zis ce este în sine lucrul, ci nu sunt decât reprezentări de

raporturi despre mărimea obiectului, pe care observatorul (lumii) îl compară cu sine însuși și cu puterea lui de înțelegere și care rămân tot atât de superlative, fie că mărim obiectivul, fie că micșorăm în raport cu acesta subiectul care observă. Acolo unde e vorba de mărimea (perfecțiunea) unui lucru în genere, nu există alt concept determinat decât acela care cuprinde întreaga perfecțiune posibilă, și numai totul *(omnitudo)* realității este universal determinat în concept.

Nu pot crede că cineva s-ar încumeta să sesizeze raportul mărimii lumii observate de el (ca întindere și conținut) față de atotputernicie, al ordinii lumii față de înțelepciunea supremă, al unității lumii față de unitatea absolută a autorului etc. Teologia fizică nu poate deci da un concept determinat despre cauza supremă a lumii și de aceea nu poate fi suficientă pentru un principiu al teologiei, care la rândul lui urmează să constituie baza religiei.

Pasul spre totalitatea absolută este cu totul imposibil pe calea empirică. Și totuși, în dovada fizico-teologică acest pas este făcut. De ce mijloc să ne servim deci pentru a trece peste o prăpastie atât de largă?

După ce s-a ajuns până la admirația mărimii înțelepciunii, puterii etc. autorului lumii și nu se poate merge mai departe, se părăsește brusc acest argument susținut prin dovezi empirice și se trece la contingența lumii, conchisă, chiar de la început, din ordinea și finalitatea ei. Numai de la această contingență se trece acum exclusiv, prin concepte transcendentale, la existența unei ființe absolut necesare și de la conceptul necesității absolute a cauzei prime la conceptul acestei ființe; care este universal determinat sau determinant, adică la conceptul unei realități atotcuprinzătoare. Dovada fizico-teologică s-a înnămolit deci în întreprinderea ei; pentru a ieși din această încurcătură, ea a sărit brusc spre dovada cosmologică; iar fiindcă aceasta din urmă nu e decât o dovadă ontologică deghizată, cea dintâi nu și-a realizat în adevăr intenția decât prin rațiune pură, deși inițial negase orice înrudire cu ea și voise să întemeieze totul pe dovezi evidente scoase din experiență.

Reprezentanții teologiei fizice nu au deci nici un motiv să se arate atât de rezervați față de dovada transcendentală și să o privească de sus cu prezumția unor naturaliști clarvăzători, ca și cum ar fi o pânză de păianjen țesută de niște spirite subtile și obscure. În adevăr, dacă ei ar

vrea numai să se examineze pe ei înșiși, ar găsi că după ce au mers o bună bucată de drum pe terenul naturii și experienței și cu toate acestea se văd încă mereu tot atât de departe de obiectul care apare înaintea rațiunii lor; părăsesc brusc acest teren și trec în imperiul unor simple posibilități unde, pe aripile Ideilor, speră să ajungă aproape de ceea ce se sustrăsese tuturor cercetărilor lor empirice. După ce, în sfârșit, printr-un salt atât de puternic, își închipuie că au pus piciorul pe un teren solid, ei extind asupra întregului câmp al creației un concept, care acum este determinat (în a cărui posesiune au ajuns fără să știe cum) și explică idealul, care nu era decât un produs al rațiunii pure, deși destul de sărăcăcios și mult sub demnitatea obiectului lui, prin experiență, fără a voi totuși să mărturisească că au ajuns la această cunoaștere sau supoziție pe o altă cărare decât aceea a experienței.

Astfel, la baza dovezii fizico-teologice despre existența unei ființe originare unice ca ființă supremă se află dovada cosmologică, iar la baza acesteia, dovada ontologică și, fiindcă în afara acestor trei căi nu mai este deschisă nici una pentru rațiunea speculativă, dovada ontologică, numai din concepte pure ale rațiunii, este singura posibilă, dacă mai este cumva posibilă o dovadă a unei judecăți înălțate atât de mult deasupra oricărei folosiri empirice a intelectului.

Capitolul al treilea

Secțiunea a șaptea

CRITICA ORICĂREI TEOLOGII ÎNTEMEIATE PE PRINCIPII SPECULATIVE ALE RAȚIUNII

Dacă prin *teologie* înțeleg cunoașterea ființei originare, ea este sau o teologie din simplă rațiune *(theologia rationalis)*, sau una din revelație *(revelata)*. Cea dintâi concepe obiectul ei sau numai prin rațiune *pură*, cu ajutorul unor concepte *pur* transcendentale *(ens originarium, realissimum, ens entium)*, și se numește teologie t r a n s c e n d e n t a l ă, sau ca inteligență supremă, cu ajutorul unui concept pe care îl împrumută din natura (sufletului nostru), și ar trebui să se numească teologie n a t u r a l ă. Acela care nu admite decât o teologie transcendentală se

numește *deist*, iar acela care admite și o teologie naturală se numește *teist*. Cel dintâi admite că putem eventual cunoaște existența unei ființe originare prin simplă rațiune, dar conceptul nostru despre ea este numai transcendental, anume numai ca despre o ființă care are toată realitatea, dar pe care nu o putem determina mai îndeaproape. Cel de-al doilea afirmă că rațiunea este în stare să determine mai îndeaproape obiectul, după analogia cu natura, anume ca pe o ființă care, prin intelect și libertate, conține în sine principiul prim al tuturor celorlalte lucruri. Cel dintâi își reprezintă deci prin această ființă numai o *cauză a lumii* (rămânând nedecis dacă e o cauză prin necesitatea naturii ei sau prin libertate), pe când cel de-al doilea își reprezintă un *autor al lumii*.

Teologia transcendentală este acea teologie care sau își propune să derive existența ființei prime dintr-o experiență în genere (fără a determina ceva mai îndeaproape despre lumea căreia ea îi aparține), și se numește *cosmoteologie*, sau crede că îi cunoaște existența prin simple concepte, fără cel mai mic ajutor al experienței, și se numește *ontoteologie*.

Teologia naturală conchide atributele și existența unui autor al lumii din constituția, ordinea și unitatea care se găsesc în această lume, în care trebuie să se admită două specii de cauzalitate și regula fiecăreia din ele, anume: natură și libertate. Ea se ridică deci de la această lume spre inteligența supremă ca principiu fie al oricărei ordini și perfecțiuni naturale, fie al oricărei ordini și perfecțiuni morale. În primul caz se numește *teologie fizică*, în cel de-al doilea, *teologie morală**.

Cum suntem obișnuiți să înțelegem prin conceptul de Dumnezeu nu numai o natură eternă care acționează orbește, ca rădăcină a lucrurilor, ci o ființă supremă care, prin intelect și libertate, trebuie să fie creatorul lucrurilor, și acest concept este de altfel singurul care ne interesează, am putea la rigoare să contestăm *deistului* orice credință în Dumnezeu și să-i lăsăm numai afirmarea unei ființe prime sau a unei cauze supreme. Cum însă, pentru motivul că nu cutează să afirme un lucru cineva nu poate fi acuzat că vrea să-l nege, este mai moderat și mai

* Nu morală teologică, căci aceasta cuprinde legi morale, care *presupun* existența unui cârmuitor suprem al lumii, pe când teologia morală este o convingere despre existența unei ființe supreme, convingere care se bazează pe legi morale.

just să spunem: *deistul* crede într-un *Dumnezeu*, pe când *teistul* într-un *Dumnezeu viu (summa intelligentia)*. Să căutăm acum izvoarele posibile ale tuturor acestor încercări ale rațiunii.

Mă mulțumesc aici să definesc cunoașterea teoretică ca pe una prin care cunosc *ceea ce este*, iar pe cea practică ca pe una prin care îmi reprezint *ceea ce trebuie (soll) să fie*. Potrivit acestor definiții, folosirea teoretică a rațiunii este aceea prin care cunosc *a priori* (ca necesar) că ceva este; pe când folosirea practică este aceea prin care se cunoaște *a priori* ceea ce trebuie *(soll)* să se întâmple. Dacă este indubitabil cert fie că ceva este, fie că ceva trebuie să se întâmple, dar totuși numai condiționat, atunci o anumită condiție determinată poate să fie sau absolut necesară în acest scop, sau poate să nu fie decât presupusă ca arbitrară și accidentală. În primul caz, condiția este postulată *(per thesin)*, în al doilea, ea este presupusă *(per hypothesin)*. Cum există legi practice care sunt absolut necesare (cele morale), dacă acestea presupun în mod necesar o existență ca fiind condiția posibilității forței lor *obligatorii*, atunci această existență trebuie *postulată*, deoarece condiționatul, de la care pleacă raționamentul pentru a ajunge la această condiție determinată, este el însuși cunoscut *a priori* ca absolut necesar. Vom arăta mai târziu că legile morale nu numai că presupun existența unei ființe supreme ci, fiind absolut necesare din alt punct de vedere, o și postulează cu bună dreptate, deși desigur numai în mod practic; acum lăsăm încă la o parte acest mod de raționament.

Fiindcă, atunci când este vorba numai de ceea ce este (nu de ceea ce trebuie să fie), condiționatul, care ne este dat în experiență, este totdeauna conceput ca fiind contingent, condiția care îi aparține nu poate fi cunoscută de aici ca absolut necesară, ci ea nu servește decât ca o supoziție relativ necesară sau mai curând *indispensabilă* pentru cunoașterea rațională a condiționatului, dar care în sine și *a priori* este arbitrară. Dacă deci necesitatea absolută a unui lucru trebuie să fie cunoscută în cunoașterea teoretică, acest lucru nu s-ar putea efectua decât din concepte *a priori*, dar niciodată ca necesitate a unei cauze în raport cu o existență dată prin experiență.

O cunoaștere teoretică este *speculativă* când se referă la un obiect sau la astfel de concepte despre un obiect la care nu putem ajunge prin nici o experiență. Ea este opusă *cunoașterii naturii*, care nu se raportează

la alte obiecte sau predicate ale lor, decât la cele care pot fi date într-o experiență posibilă.

Principiul în baza căruia conchidem de la ceea ce se întâmplă (de la ceea ce e contingent în mod empiric), ca efect, la o cauză este un principiu al cunoașterii naturii, și nu al cunoașterii speculative. Căci dacă facem abstracție de el, ca de un principiu care conține condiția experienței posibile în genere, și dacă, lăsând la o parte tot empiricul, vrem să-l aplicăm la contingent în genere, nu mai rămâne nici cea mai mică justificare a unei astfel de judecăți sintetice, pentru a vedea de aici cum pot trece de la ceva ce este la ceva cu totul diferit (numit cauză); ba chiar conceptul de cauză, ca și cel de contingent, pierde într-o astfel de folosire pur speculativă orice semnificație, a cărei realitate obiectivă să poată fi făcută conceptibilă *in concreto*.

Când conchidem de la existența *lucrurilor* în lume la cauza lor, acest raționament nu aparține folosirii *naturale* a rațiunii, ci celei *speculative*; căci cea dintâi raportează la o cauză oarecare nu lucrurile însele (substanțele), ci numai *ceea ce se întâmplă*, adică *stările* lor, ca fiind contingente din punct de vedere empiric; că substanța însăși (materia) este contingentă, ca existență, ar trebui să fie o cunoștință pur speculativă a rațiunii. Dar chiar când ar fi vorba numai despre forma lumii, de modul legăturii și de schimbările ei, și de aici aș vrea să conchid o cauză care e cu totul distinctă de lume, aceasta n-ar fi nici ea decât o judecată a rațiunii pur speculative, fiindcă obiectul nu este aici un obiect al unei experiențe posibile. Dar atunci principiul cauzalității, care este valabil numai în câmpul experienței, iar în afara acestuia este fără întrebuințare, ba chiar fără sens, ar fi cu totul abătut de la menirea lui.

Afirm însă că toate încercările unei folosiri pur speculative a rațiunii în materie de teologie sunt cu totul infructuoase și, în natura lor internă, nule și lipsite de valoare; că principiile folosirii naturale a rațiunii nu conduc nicidecum la o teologie, că prin urmare, dacă nu se pun la bază legi morale sau dacă acestea nu sunt folosite ca fir conducător, nu poate exista o teologie a rațiunii. Căci toate principiile sintetice ale intelectului au o folosire imanentă, pe când pentru cunoașterea unei ființe supreme se cere o folosire transcendentă a principiilor, pentru care intelectul nostru nu este deloc dotat. Pentru ca legea cauzalității, valabilă empiric, să poată conduce la ființa originară,

aceasta ar trebui să aparţină lanţului obiectelor experienţei; dar în acest caz ea însăşi ar fi la rândul ei condiţionată, ca toate fenomenele. Dar chiar dacă ar fi permis saltul dincolo de limita experienţei cu ajutorul legii dinamice a raportului dintre efecte şi cauzele lor, ce concept ar putea să ne procure acest procedeu? Fără îndoială, nu un concept despre o fiinţă supremă, fiindcă experienţa nu ne oferă niciodată pe cel mai mare dintre toate efectele posibile (ca urmând să-i ateste cauza). Dacă ni s-ar permite, numai pentru a nu lăsa nici un gol în raţiunea noastră, să umplem această lacună a determinării complete printr-o simplă Idee de perfecţiune supremă şi de necesitate originară, ni s-ar face desigur o favoare, dar acest lucru nu poate fi pretins în baza dreptului unei dovezi irezistibile. Dovada fizico-teologică ar putea deci, eventual, întări alte dovezi (dacă există astfel de dovezi), unind speculaţia cu intuiţia; dar prin sine însăşi, mai curând ea pregăteşte intelectul pentru cunoaşterea teologică şi îi dă o direcţie dreaptă şi naturală decât să poată desăvârşi ea *singură* opera.

De aici se vede deci că problemele transcendentale nu permit decât răspunsuri transcendentale, adică din pure concepte *a priori* fără cel mai mic ameste empiric. Dar aici problema este, evident, sintetică şi reclamă o extindere a cunoaşterii noastre dincolo de orice limită a experienţei, anume spre existenţa unei fiinţe care trebuie să corespundă simplei noastre Idei, căreia nici o experienţă nu-i poate fi adecvată vreodată. Dar după dovezile noastre de mai sus, orice cunoaştere sintetică *a priori* nu este posibilă decât prin aceea că ea exprimă condiţiile formale ale unei experienţe posibile şi că deci toate principiile nu au decât o valabilitate imanentă, adică ele se raportează numai la obiecte ale cunoaşterii empirice sau la fenomene. Deci nici cu ajutorul procedeului transcendental nu se realizează nimic în ce priveşte teologia raţiunii pur speculative.

Dacă însă cineva ar prefera să pună la îndoială toate dovezile de mai sus ale Analiticii decât să lase să-i fie răpită convingerea despre greutatea unor argumente folosite de atâta timp, el nu poate totuşi refuza de a satisface provocarea mea, când cer ca cel puţin să se justifice în ce mod şi datorită cărei iluminări se încumetă el să zboare dincolo de orice experienţă posibilă, prin puterea unor simple Idei. Aş ruga să fiu scutit de noi dovezi sau de remanierea unora vechi. Căci, deşi aici nu avem prea mult de ales, fiindcă toate dovezile pur speculative sfârşesc în cele din

urmă în una singură, anume în cea ontologică, deci eu nu am a mă teme că voi fi importunat prea tare de fecunditatea apărătorilor dogmatici ai acelei rațiuni eliberate de simțuri, deși, afară de aceasta, fără a mă crede din acest motiv foarte combativ, eu nici nu vreau să resping provocarea de a descoperi în fiecare încercare de acest fel paralogismul și de a zădărnici astfel pretenția lui, totuși, în felul acesta, speranța într-un succes mai bun al celor deja obișnuiți cu convingeri dogmatice nu va dispărea complet niciodată și de aceea eu rămân la singura cerință justă, anume să se justifice în general și din natura intelectului omenesc, precum și din toate celelalte izvoare de cunoaștere, modul cum vrea cineva să procedeze pentru a extinde absolut *a priori* cunoașterea lui și a o împinge până acolo unde nu ajunge nici o experiență posibilă și deci nici un mijloc pentru a asigura realitate obiectivă unui concept format de noi înșine. Oricum ar fi ajuns intelectul la acest concept, totuși existența obiectului nu poate fi găsită analitic în concept, căci cunoașterea *existenței* obiectului constă tocmai în aceea că obiectul este pus în sine, *în afara ideii*. Dar este cu totul imposibil să ieși prin tine însuți dintr-un concept și să ajungi la descoperirea de noi obiecte și ființe transcendente, fără a urma legătura empirică (prin care însă nu sunt date niciodată decât fenomene).

Dar deși rațiunea, în folosirea ei pur speculativă, nu este nici pe departe suficientă pentru un scop atât de mare, anume pentru a ajunge la existența unei ființe supreme, totuși ea are o foarte mare utilitate în *a corecta* cunoașterea acestei ființe în cazul în care cunoașterea ar putea fi scoasă din alte surse, în a o pune de acord cu sine însăși și cu orice scop inteligibil și de a o purifica de tot ceea ce ar putea fi contrar conceptului unei ființe prime, precum și de orice amestec de limitări empirice.

Teologia transcendentală, cu toată insuficiența ei, păstrează totuși un important folos negativ și este o cenzură permanentă a rațiunii noastre, când aceasta nu are de-a face decât cu Idei pure, care tocmai de aceea nu permit alt etalon decât unul transcendental. Căci, din momentul în care *supoziția* unei ființe supreme și atotsuficiente, ca inteligență supremă, si-a afirmat fără contestație valabilitatea sub alt raport, poate unul practic, ar fi de cea mai mare importanță să se determine exact acest concept pe latura lui transcendentală, în calitate de concept al unei ființe necesare și dotate cu realitate supremă, să se înlăture ceea ce este contrar

realității supreme, ceea ce aparține simplului fenomen (antropomorfismului în sens larg) și să se spulbere totodată toate aserțiunile contrare, indiferent dacă ele sunt *ateiste*, *deiste* sau *antropomorfice*; acest lucru este foarte ușor într-o examinare critică de acest fel, întrucât aceleași argumente, prin care se arată incapacitatea rațiunii omenești cu privire la afirmarea existenței unei astfel de ființe, sunt în mod necesar totodată suficiente pentru a dovedi lipsa de valoare a oricărei aserțiuni contrare. Căci, de unde să ia cineva, prin speculația pură a rațiunii, cunoașterea perspicace că nu există o ființă supremă ca principiu prim pentru tot ce există sau că acestei ființe nu-i convine nici unul din atributele pe care ni le reprezentăm, după efecte, ca fiind analoge cu realitățile dinamice ale unei ființe gânditoare sau că, în cazul din urmă, aceste atribute ar trebui să fie supuse și tuturor limitărilor pe care sensibilitatea le impune inevitabil inteligențelor, pe care le cunoaștem din experiență.

Ființa supremă rămâne deci pentru folosirea pur speculativă a rațiunii un simplu ideal, totuși un *ideal fără lipsuri*, un concept care încheie și încununează întreaga cunoaștere omenească, a cărui realitate obiectivă nu poate fi desigur dovedită pe această cale, dar nici respinsă victorios; și dacă va fi existând o teologie morală care poate completa această lacună, atunci teologia transcendentală, care mai înainte era numai problematică, dovedește cât de indispensabilă este prin determinarea conceptului acestei teologii și prin cenzura permanentă a unei rațiuni, care este înșelată destul de des de sensibilitate și care nu totdeauna este de acord cu propriile ei Idei. Necesitatea, infinitatea, unitatea, existența în afara lumii (nu ca suflet al lumii), eternitatea fără condițiile timpului, omniprezența fără condițiile spațiului, atotputernicia etc. sunt predicate pur transcendentale, și de aceea conceptul lor purificat, de care orice teologie are atâta nevoie, nu poate fi scos decât din teologia transcendentală.

SUPLIMENT LA DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Despre folosirea regulativă a Ideilor rațiunii pure

Rezultatul tuturor încercărilor dialectice ale rațiunii pure ne confirmă nu numai ceea ce am dovedit în Analitica transcendentală,

anume că toate raționamentele noastre care vor să ne conducă dincolo de câmpul experienței posibile sunt înșelătoare și lipsite de fundament, ci el ne învață totodată această particularitate, anume că rațiunea omenească are o înclinație naturală de a depăși această limită, că Ideile transcendentale îi sunt tot atât de naturale cum îi sunt intelectului categoriile, cu deosebirea totuși că în timp ce acestea din urmă duc la adevăr, adică la adecvarea conceptelor noastre cu obiectul, cele dintâi produc o simplă, dar irezistibilă aparență, a cărei iluzie abia poate fi înlăturată prin cea mai riguroasă critică.

Tot ceea ce este fundat pe natura forțelor noastre trebuie să fie adaptat unui scop și în concordanță cu folosirea lor legitimă, numai dacă putem evita o anumită neînțelegere și dacă putem găsi direcția proprie a acestor forțe. Astfel, pe cât se pare, Ideile transcendentale își vor avea folosirea lor bună și prin urmare *imanentă*, deși atunci când se ignorează semnificația lor și când sunt luate drept concepte de lucruri reale ele pot fi transcendente în aplicație și tocmai de aceea înșelătoare. Căci nu Ideea în sine, ci numai folosirea ei poate fi, în raport cu întreaga experiență posibilă, sau *transcendentă*, sau *imanentă*, după cum este îndreptată fie direct asupra unui obiect presupus corespunzător, fie asupra folosirii în genere a intelectului în raport cu obiectele cu care are de-a face, și toate greșelile subrepțiunii trebuie atribuite totdeauna unui cusur al judecății, dar niciodată intelectului sau rațiunii.

Rațiunea nu se raportează niciodată direct la un obiect, ci numai la intelect și, prin el, la propria ei folosire empirică, deci nu *creează concepte* (de obiecte), ci numai le *ordonează* și le dă acea unitate pe care ele o pot avea în cea mai mare extindere posibilă a lor, adică în raport cu totalitatea seriilor, pe care intelectul nu o ia în considerare, el ocupându-se numai de acea legătură *prin care se constituie* pretutindeni *serii* de condiții după concepte. Rațiunea nu are deci propriu-zis ca obiect decât intelectul și folosirea lui în conformitate cu un scop, și așa cum acesta unește diversul în obiect, prin concepte, rațiunea la rândul ei reunește prin Idei diversul conceptelor, punând o anumită unitate colectivă ca scop al actelor intelectului, care altfel nu sunt ocupate decât cu unitatea distributivă.

Susțin, prin urmare, că Ideile transcendentale nu au niciodată o folosire constitutivă, astfel încât prin ele să fie date conceptele unor

anumite obiecte, iar în caz că sunt înțelese în acest sens, ele nu sunt decât niște concepte sofistice (dialectice). În schimb, ele au o excelentă folosire regulativă și indispensabil necesară, anume de a îndrepta intelectul spre un anumit scop, în vederea căruia liniile de direcție ale tuturor regulilor lui converg într-un punct care, deși nu este desigur decât o Idee *(focus imaginarius)*, adică un punct din care conceptele intelectului nu pornesc în realitate, fiindcă este plasat cu totul în afara limitelor experienței posibile, el servește totuși pentru a le procura cea mai mare unitate împreună cu cea mai mare extindere. De aici rezultă, în adevăr, pentru noi iluzia ca și când aceste linii de direcție ar porni chiar de la un obiect care s-ar afla în afara câmpului cunoașterii posibile în mod empiric (așa cum sunt văzute obiectele îndărătul suprafeței oglinzii), dar această iluzie (pe care totuși o putem împiedica de a înșela) este totuși indispensabil necesară dacă, în afară de obiectele care sunt înaintea ochilor noștri, vrem totodată să vedem și pe cele care se află departe în spatele nostru, adică în cazul nostru, dacă vrem să împingem intelectul dincolo de orice experiență dată (parte a întregii experiențe posibile), să-l acomodăm prin urmare pentru extinderea cea mai mare și cât mai în exterior cu putință.

Dacă aruncăm o privire asupra cunoștințelor intelectului nostru în toată întinderea lor, găsim că partea pe care o are aici propriu-zis rațiunea și ceea ce caută ea să realizeze este *sistematicul* cunoașterii, adică înlănțuirea ei în virtutea unui unic principiu. Această unitate a rațiunii presupune totdeauna o Idee, anume pe cea a formei unui tot al cunoașterii, care precedă cunoașterea determinată a părților și conține condițiile pentru a determina *a priori* fiecărei părți locul ei și raportul cu celelalte. Această Idee postulează prin urmare o unitate completă a cunoașterii intelectului, prin care această cunoaștere devine nu numai un agregat accidental, ci un sistem înlănțuit după legi necesare. Nu se poate propriu-zis spune că această Idee este un concept al unui obiect, ci al unității complete a acestor concepte, întrucât această unitate servește intelectului ca regulă. Astfel de concepte ale rațiunii nu sunt scoase din natură, ci mai curând noi chestionăm natura după aceste Idei și considerăm cunoașterea noastră ca deficientă, atâta timp cât ea nu le este adecvată. Se concede că se găsește cu greu *pământ pur, apă pură, aer pur* etc. Cu toate acestea, conceptele despre ele (care deci, în ce privește puritatea deplină, nu-și au originea decât în rațiune) sunt necesare pentru

a determina adecvat partea care revine în fenomen fiecăreia din aceste cauze naturale. și astfel toate materiile sunt reduse la pământuri (oarecum simpla greutate), săruri și substanțe combustibile (ca forța). în sfârșit la apă și aer ca vehicule (un fel de mașini, prin care acționează elementele precedente), pentru a explica, după Ideea unui mecanism, acțiunile chimice ale materiilor între ele. Căci, deși în realitate nu ne exprimăm astfel, totuși o astfel de influență a rațiunii asupra clasificărilor fizicienilor poate fi descoperită foarte ușor.

Dacă rațiunea este o facultate de a deriva particularul din general, atunci una din două: sau generalul este *în sine cert* și dat, în care caz el nu reclamă decât *judecata*, pentru a efectua subsumarea, și astfel particularul este determinat în mod necesar — e ceea ce eu voi numi folosire apodictică a rațiunii —, sau generalul nu este admis decât ca *problematic* și nu e decât o simplă Idee, iar particularul este cert, dar universalitatea regulii în raport cu această consecință este încă o problemă: atunci mai multe cazuri particulare, care toate sunt certe, sunt probate prin această regulă, pentru a vedea dacă decurg din ea, și în acest caz, dacă există aparența că toate cazurile particulare care pot fi date decurg din ea, se conchide universalitatea regulii, apoi din aceasta toate cazurile care nici nu sunt date în sine. Voi numi ipotetică această folosire a rațiunii.

Folosirea ipotetică a rațiunii, bazată pe Idei admise în calitate de concepte problematice, nu este propriu-zis *constitutivă*, adică nu este astfel întocmită încât prin ea, dacă vrem să judecăm în mod riguros, să urmeze adevărul regulii generale, luată ca ipoteză. În adevăr, cum putem cunoaște toate consecințele posibile care, decurgând din același principiu admis, dovedesc universalitatea lui? O astfel de folosire nu e decât regulativă, servind pentru a introduce, pe cât posibil, unitate în cunoștințele particulare și pentru *a apropia* astfel regula de universalitate.

Folosirea ipotetică a rațiunii tinde deci spre unitatea sistematică a cunoștințelor intelectului, iar această unitate este *piatra de încercare a adevărului* regulilor. Invers, unitatea sistematică (ca simplă Idee) nu este decât o unitate *proiectată*, care în sine nu trebuie considerată ca fiind dată, ci numai ca problemă, care însă servește spre a găsi, pentru folosirea multilaterală și particulară a intelectului, un principiu și spre a

îndrepta astfel această folosire și spre cazurile care nu sunt date, și a o face unitară.

De aici se vede însă numai că unitatea sistematică sau rațională a cunoștințelor diverse ale intelectului este un principiu *logic* care, acolo unde intelectul singur nu ajunge la reguli, servește să-l ajute prin Idei și totodată să procure diversității regulilor lui unitate (sistematică) bazată pe un principiu și, prin aceasta, înlănțuire cât mai întinsă posibil. Dacă însă natura obiectelor sau natura intelectului, care le cunoaște ca atare, este destinată în sine pentru o unitate sistematică și dacă aceasta poate fi postulată *a priori* într-o anumită măsură, chiar fără a ține seamă de un astfel de interes al rațiunii, și deci dacă se poate spune: toate cunoștințele posibile ale intelectului (inclusiv cele empirice) au unitate rațională și se află sub principii comune, din care, cu toată diversitatea lor, pot fi derivate, acesta ar fi un principiu *transcendental* al rațiunii, care ar face necesară unitatea sistematică, nu numai din punct de vedere subiectiv și logic, ca metodă, ci și obiectiv.

Vom lămuri aceasta printr-un caz al folosirii rațiunii. Printre diferitele specii de unități bazate pe conceptele intelectului se află și aceea a cauzalității unei substanțe, care se numește forță. Diversele fenomene ale aceleiași substanțe arată la prima vedere atâta eterogeneitate, încât la început trebuie să admitem aproape tot atât de multe forțe ale ei câte efecte se manifestă, ca în sufletul omenesc senzația, conștiința, imaginația, memoria, inteligența, discernământul, plăcerea, dorința etc. Inițial, o maximă logică ordonă să restrângem pe cât posibil această aparentă diversitate, descoperind prin comparație identitatea ascunsă și cercetând dacă imaginația, unită cu conștiința, nu e poate memorie, iar inteligența, discernământul nu sunt poate chiar intelect și rațiune. Ideea unei *forțe fundamentale*, despre care însă logica nu ne informează dacă așa ceva există, este cel puțin problema unei reprezentări sistematice a diversității forțelor. Principiul logic al rațiunii cere să realizăm pe cât posibil această unitate, și cu cât fenomenele unei forțe sau alteia sunt găsite identice între ele, cu atât mai probabil va fi că ele nu sunt decât manifestări diverse ale uneia și aceleiași forțe, care (comparativ) poate fi numită *forța* lor *fundamentală*. La fel se procedează și cu celelalte.

Forțe comparative fundamentale trebuie la rândul lor comparate între ele, pentru ca, descoperind elementul lor comun, să fie astfel apropiate de o forță fundamentală unică și radicală, adică absolută. Dar această unitate rațională este numai ipotetică. Nu se afirmă că o astfel de unitate trebuie să se găsească în realitate, ci că ea trebuie căutată în interesul rațiunii, adică în vederea instituirii unor anumite principii pentru diversele reguli pe care le pune la îndemână experiența și că, acolo unde se poate, trebuie introdusă în felul acesta unitate sistematică în cunoaștere.

Observăm însă, dacă dăm atenție folosirii transcendentale a rațiunii, că această Idee de forță fundamentală în genere nu e menită numai ca problemă pentru folosirea ipotetică, ci că ea pretinde o realitate obiectivă, prin care este postulată unitatea sistematică a diverselor forțe ale unei substanțe și este instituit un principiu apodictic al rațiunii. În adevăr, încă înainte de a fi probat unitatea diverselor forțe, ba chiar și atunci când, după toate încercările, n-am reușit să o descoperim, presupunem totuși că o astfel de unitate trebuie să se găsească; și aceasta nu numai, ca în cazul amintit, din cauza unității substanței, ci chiar și acolo unde sunt multe substanțe, deși într-un anumit grad omogene, ca în materie în genere, rațiunea presupune unitatea sistematică a diverselor forțe, fiindcă legile particulare ale naturii se subordonează celor mai generale, iar economia principiilor nu este numai un principiu economic al rațiunii, ci o lege internă a naturii.

În realitate nici nu se întrevede cum poate avea loc un principiu logic al unității raționale a regulilor, dacă n-ar fi presupus un principiu transcendental, prin care o astfel de unitate sistematică este admisă *a priori* ca necesară și inerentă obiectelor însele. Căci cu ce drept poate cere rațiunea, în folosirea ei logică, să trateze ca o unitate numai ascunsă diversitatea forțelor, pe care natura ne face să le cunoaștem, și să le derive dintr-o forță fundamentală oarecare, în măsura în care ea există, dacă ar fi liberă să admită că este tot atât de posibil ca toate forțele să fie eterogene și ca unitatea sistematică a derivării lor să nu fie conformă naturii? Căci atunci ea ar proceda de-a dreptul împotriva menirii ei, punându-și ca scop o Idee care ar contrazice cu totul întocmirea naturii. Nu se poate spune nici că ea a scos de mai înainte, din constituția contingentă a naturii, această unitate după principii ale rațiunii. Căci legea rațiunii care ne obligă s-o căutăm este necesară,

căci fără ea n-am avea rațiune, iar fără rațiune n-am avea o folosire sistematică a intelectului și, în lipsa acesteia, nici un criteriu suficient al adevărului empiric și deci, în vederea acestui criteriu, noi trebuie să presupunem unitatea sistematică a naturii ca obiectiv valabilă și necesară.

Această supoziție transcendentală o mai găsim ascunsă admirabil în principiile filosofilor, deși ei n-au cunoscut-o totdeauna aici sau nu și-au mărturisit-o. Că toate diversitățile lucrurilor particulare nu exclud identitatea speciei; că diversele specii trebuie tratate numai ca determinări diferite ale unui mic număr de *genuri*, iar acestea ca determinări de *clase* și mai înalte; că trebuie căutată deci o anumită unitate sistematică a tuturor conceptelor empirice posibile, întrucât ele pot fi derivate din concepte mai înalte și mai generale, este o regulă didactică sau un principiu logic, fără care n-ar putea avea loc nici un fel de folosire a rațiunii, fiindcă noi nu putem conchide de la general la particular decât întrucât punem la bază proprietăți generale ale lucrurilor sub care se află cele particulare.

Dar că o astfel de armonie se găsește și în natură, e ceea ce presupun filosofii în cunoscuta regulă didactică că principiile nu trebuie înmulțite fără necesitate *(entia praeter necessitatem non esse multiplicanda)*. Ceea ce înseamnă că însăși natura lucrurilor oferă materie pentru unitatea rațională și că aparenta diversitate infinită nu trebuie să ne rețină de a presupune îndărătul ei o unitate a proprietăților fundamentale, din care varietatea poate fi derivată numai printr-o mai mare determinare. Această unitate, deși nu este decât o simplă Idee, a fost căutată în toate timpurile cu atâta zel, încât a existat mai curând motiv de a modera decât de a încuraja dorința de a o atinge. A însemnat mult faptul că chimiștii au putut reduce toate sărurile la două specii principale: acizi și alcalini; ei încearcă chiar să considere și această diferență numai ca o varietate sau ca o manifestare diversă a uneia și aceleiași materii fundamentale. S-a căutat a se reduce treptat la trei și în sfârșit la două diferitele specii de pământuri (materia pietrelor și chiar a metalelor); dar încă nemulțumiți cu aceasta, chimiștii nu pot renunța la gândul de a presupune îndărătul acestei varietăți un gen unic, ba chiar un principiu comun al pământurilor și al sărurilor. S-ar putea eventual crede că acesta nu e decât un procedeu economic al rațiunii, pentru a-și cruța pe cât posibil osteneala, și o

încercare ipotetică care, dacă reușește, dă tocmai prin această unitate probabilitate principiului explicativ presupus. Dar o astfel de intenție egoistă este foarte ușor de deosebit de Ideea potrivit căreia oricine presupune că această unitate rațională este adecvată naturii însăși și că aici rațiunea nu cerșește, ci ordonă, deși fără a putea determina limitele acestei unități.

Dacă între fenomenele care ni se oferă ar fi o diversitate atât de mare, nu vreau să zic ca formă (căci sub acest raport ele pot fi similare între ele), ci în privința conținutului, adică a varietății ființelor existente, încât nici cel mai perspicace intelect omenesc n-ar putea descoperi, prin compararea unui fenomen cu altul, nici cea mai mică asemănare (un caz care desigur poate fi conceput), atunci legea logică a genurilor n-ar putea avea loc în nici un caz; și n-ar mai avea loc nici chiar conceptul de gen sau vreun alt concept general, ba chiar nici intelectul, acesta neavând de-a face decât cu astfel de concepte. Principiul logic al genurilor presupune deci un principiu transcendental, dacă acesta trebuie să fie aplicat la natură (prin care eu nu înțeleg aici decât obiecte care ne sunt date). Potrivit acestui principiu, în diversul unei experiențe posibile se presupune în mod necesar omogeneitate (deși gradul ei nu poate fi determinat *a priori*), căci fără aceasta n-ar fi posibile concepte empirice, prin urmare nici experiență.

Principiului logic al genurilor, care postulează identitatea, i se opune un altul, anume acela al *speciilor*, care are nevoie de varietatea și diversitatea lucrurilor, cu tot acordul lor sub același gen, și care prescrie intelectului să nu acorde mai puțină atenție speciilor decât genurilor. Acest principiu (de perspicacitate sau de discernământ) limitează foarte mult pornirea ușuratică a celui dintâi (a inteligenței), și rațiunea manifestă aici două interese opuse, pe de o parte interesul *sferei* (generalității) cu privire la genuri, pe de altă parte, interesul *conținutului* (a determinării) cu privire la varietatea speciilor, căci în primul caz intelectul cuprinde cu gândirea, desigur, multe *sub*conceptele lui, pe când în al doilea cuprinde și mai mult *în fiecare dintre ele*. Această opoziție se manifestă și în modul de gândire foarte diferit al naturaliștilor, din care unii (care sunt mai ales speculativi), oarecum ostili eterogeneității, caută mereu unitatea genului, pe când ceilalți (mai ales capetele empirice) caută să dividă neîncetat natura în atâtea varietăți,

încât aproape ar trebui să renunțăm la speranța de a judeca fenomenele ei după principii generale.

La baza acestui ultim mod de gândire se află, evident, și un principiu logic, care are ca scop sistematizarea completă a tuturor cunoștințelor, atunci când, pornind de la gen, cobor la diversul care este conținut în gen și în modul acesta caut să procur sistemului extindere, după cum în primul caz, când urc spre gen, caut să-i dau simplicitate. Căci din sfera conceptului care desemnează un gen, ca și din spațiul pe care îl poate ocupa materia, nu se poate vedea cât de departe poate merge diviziunea genului. De aceea, *orice gen* cere *specii* diverse, iar acestea, la rândul lor, cer *subspecii* diverse; și cum nu există nici o subspecie care să nu aibă la rândul ei o sferă (sferă ca *conceptus communis*), rațiunea cere, în toată întinderea ei, ca nici o specie să nu fie considerată în sine ca ultima, căci cum ea este tot un concept care nu conține în sine decât ceea ce este comun unor lucruri diverse, iar acest concept nu poate fi determinat complet, prin urmare nici raportat în primul rând la un individ, în consecință el trebuie să cuprindă sub el mereu alte concepte, adică subspecii. Această lege a specificării ar putea fi exprimată astfel: *entium varietates non temere esse minuendas*.

Dar e lesne de văzut că nici această lege logică n-ar avea sens și aplicație, dacă n-ar avea ca bază o *lege* transcendentală *a specificării* care, fără îndoială, nu cere de la lucrurile care pot deveni obiectele noastre o *infinitate* reală sub aspectul varietăților: căci pentru aceasta principiul logic, care nu afirmă decât *indeterminarea* sferei logice cu privire la diviziunea posibilă, nu dă nici un prilej; dar această lege prescrie totuși intelectului să caute sub fiecare specie care ni se prezintă subspecii și pentru fiecare diferență alte diferențe mai mici. Căci dacă n=ar exista concepte *inferioare*, n-ar exista nici concepte *superioare*. Dar intelectul cunoaște totul numai prin concepte, prin urmare, numai atât cât ajunge în diviziune, el nu cunoaște niciodată prin simplă intuiție, ci totdeauna prin concepte *inferioare*. Cunoașterea fenomenelor în determinarea lor completă (care nu este posibilă decât prin intelect) reclamă neîncetat o specificare continuă a conceptelor și o înaintare spre diferențe care rămân încă mereu și de care s-a făcut abstracție în conceptul de specie și cu atât mai mult în cel de gen.

Această lege a specificării nu poate nici ea să fie împrumutată din experiență, căci aceasta nu poate face dezvăluiri atât de întinse.

Specificarea empirică se oprește curând în loc în distingerea diversului, dacă n-a fost condusă de legea transcendentală a specificării, care precedând-o ca un principiu al rațiunii, o împinge să caute mereu această diversitate și să o presupună neîncetat, chiar dacă nu se dezvăluie simțurilor. Pentru a descoperi că există pământuri absorbante de specii diferite (pământuri calcaroase și pământuri sărăturoase), a fost nevoie de o regulă premergătoare a rațiunii, care punea intelectului problema de a căuta varietatea, presupunând natura destul de bogată, pentru a bănui această varietate. În adevăr, noi nu avem intelect decât sub supoziția deosebirilor din natură, cât și sub condiția că obiectele ei au omogeneitate, căci tocmai varietatea a ceea ce poate fi cuprins sub un concept constituie folosirea acestui concept și ocupația intelectului.

Rațiunea pregătește deci intelectului câmpul lui: 1) printr-un principiu al *omogeneității* diversului sub genuri superioare; 2) printr-un principiu al *varietății* omogenului sub specii inferioare; iar pentru a completa unitatea sistematică, ea adaugă 3) și o lege a *afinității* tuturor conceptelor, care ordonă o trecere continuă de la fiecare specie la fiecare alta, prin creșterea graduală a diversității. Putem numi aceste principii principiile *omogeneității, specificării* și *continuității* formelor. Cel din urmă rezultă din unirea primelor două, după ce, urcând spre genuri superioare, cât și coborând spre specii inferioare, s-a perfectat în Idee înlănțuirea sistematică; atunci toate varietățile sunt înrudite între ele, fiindcă ele descind toate dintr-un singur gen suprem unic, trecând prin toate gradele unei determinări mai mari.

Unitatea sistematică sub cele trei principii logice poate fi ilustrată în modul următor: putem considera fiecare concept ca un punct care, ca și poziția unui spectator, își are orizontul lui, adică din el pot fi reprezentate și oarecum cuprinse într-o privire o mulțime de lucruri. În interiorul acestui orizont trebuie să poată fi dată o mulțime infinită de puncte, din care fiecare, la rândul lui, își are orizontul lui mai îngust; adică fiecare specie conține subspecii, după principiul specificării, iar orizontul logic nu constă decât din orizonturi mai mici (subspecii), și nu din puncte, care nu au sferă (indivizi). Dar pentru diversele orizonturi, adică genuri, care sunt determinate din tot atâtea concepte, se poate concepe ca fiind tras un orizont comun, de unde ele sunt toate cuprinse cu privirea ca dintr-un punct central, care este genul superior, până când

în cele din urmă genul cel mai înalt este orizontul general și adevărat, care este determinat din punctul de vedere al conceptului suprem și cuprinde în sine toată varietatea de genuri, specii și subspecii.

Spre acest punct de vedere suprem mă conduce legea omogeneității, pe când spre toate punctele de vedere inferioare și spre varietatea lor maximă mă conduce legea specificării. Dar cum în felul acesta nu există nici un vid în întreaga sferă a tuturor conceptelor posibile și în afara acestei sfere nu poate fi găsit nimic, din supoziția acelui orizont general și din diviziunea lui completă rezultă principiul: *non datur vacuum formarum*, adică nu există genuri diverse originare și prime, care ar fi oarecum izolate și separate între ele (printr-un spațiu intermediar vid), ci că toate genurile diverse nu sunt decât diviziuni ale unui gen unic, suprem și universal; și din acest principiu derivă consecința lui nemijlocită: *datur continuum formarum*, adică toate varietățile speciilor se ating între ele și nu permit nici o trecere de la una la alta printr-un salt, ci numai prin toate gradele mai mici ale diferenței, prin care se poate ajunge de la una la alta; într-un cuvânt, nu există specii sau subspecii, care (în conceptul rațiunii) să fie cele mai apropiate între ele, ci sunt mereu posibile specii intermediare, a căror deosebire de cea dintâi și de cea de-a doua este mai mică decât deosebirea dintre ele.

Prima lege preîntâmpină astfel rătăcirea în varietatea diverselor genuri originare și recomandă omogeneitatea; a doua, dimpotrivă, limitează această înclinație spre uniformitate și ordonă distingerea subspeciilor înainte de a ne îndrepta, cu conceptul nostru general, spre indivizi. Cea de-a treia reunește pe cele două, prescriind, în ciuda varietății maxime, omogeneitatea prin trecerea treptată de la o specie la alta, care indică un fel de înrudire a diferitelor ramuri, întrucât toate au ieșit din aceeași tulpină.

Dar această lege logică a unui *continuum specierum (formarum logicarum)* presupune o lege transcendentală *(lex continui in natura)*, fără care folosirea intelectului n-ar fi decât indusă în eroare prin acea regulă, luând poate o cale exact opusă naturii. Această lege trebuie deci să se bazeze pe principii pur transcendentale și nu empirice. În ultimul caz, ea ar veni mai târziu decât sistemele, dar de fapt ea cea dintâi a produs sistematicul cunoașterii naturii. Îndărătul acestor legi nu se află nici intenții ascunse de a face o probă cu ele, ca simple încercări, deși,

fără îndoială, acolo unde această înlănțuire se manifestă ea oferă un motiv puternic de a considera ca întemeiată unitatea concepută ipotetic și deci aceste legi își au folosul lor și sub acest raport, ci se vede în mod clar că ele judecă economia cauzelor prime, diversitatea efectelor și afinitatea, rezultată de aici, a membrilor naturii, ca fiind în sine raționale și adecvate naturii și deci aceste principii se recomandă în mod direct și nu numai ca procedee metodologice.

Dar e ușor de văzut că această continuitate a formelor este o simplă Idee, căreia nu i se poate indica un obiect corespunzător în experiență, *nu numai* fiindcă în natură speciile sunt în adevăr separate și de aceea ele trebuie să constituie în sine un *quantum discretum* și că, în caz că progresia treptată în afinitatea lor ar fi continuă, ea ar trebui să conțină o adevărată infinitate de membri intermediari, care s-ar afla între două specii date, ceea ce este imposibil, *ci și* fiindcă noi nu putem da acestei legi o utilizare empirică determinată, întrucât prin ea nu e indicat nici cel mai neînsemnat criteriu de afinitate, potrivit căruia să putem căuta seria graduală a diversității și punctul până unde să o căutăm, ci nimic altceva decât indicația generală că trebuie să o căutăm.

Dacă, în ce privește ordinea, schimbăm principiile amintite mai sus, spre a le orândui corespunzător *folosirii experienței*, principiile *unității* sistematice s-ar prezenta cam în felul acesta: *diversitate*, *afinitate* și *unitate*, fiecare din ele însă luată ca Idee în gradul cel mai înalt al totalității ei. Rațiunea presupune cunoștințele intelectului, care sunt aplicate mai întâi experienței, și ea caută unitatea cunoștințelor după Idei, unitate care merge mai departe decât se poate întinde experiența. Afinitatea diversului, cu toată varietatea lui sub un principiu al unității, nu privește numai lucrurile, ci și mai mult încă proprietățile și forțele simple ale lucrurilor. De aceea, când, de exemplu, printr-o experiență (încă nu pe deplin verificată), cursul planetelor ne este dat ca circular și noi găsim diferențe, bănuim aceste diferențe în ceea ce poate modifica cercul în unul din aceste cursuri deviate, după o lege constantă, prin toate gradele intermediare infinite, adică mișcările planetelor, care nu sunt circulare, se vor apropia mai mult sau mai puțin de proprietățile cercului și cad în elipsă. Cometele arată o diferență încă și mai mare a orbitelor lor, căci (atât cât permite observația) ele nici nu se mișcă în cerc; bănuim însă că au un curs parabolic, care este totuși înrudit cu elipsa și nu poate

fi distins de ea în toate observațiile noastre, dacă axa mare a elipsei este foarte întinsă. Astfel, după îndrumarea acelor principii, ajungem la unitatea genurilor acestor orbite în forma lor, iar prin aceasta, mai departe, la unitatea cauzei tuturor legilor mișcării lor (gravitația); de aici ne extindem apoi cuceririle noastre și căutăm să explicăm din același principiu și toate varietățile și derogările aparente de la acele reguli, în sfârșit, adăugăm chiar mai mult decât poate confirma vreodată experiența, anume concepem noi înșine, după regulile afinității, orbite hiperbolice de comete, în care aceste corpuri părăsesc cu totul lumea noastră solară și, mergând din soare în soare, reunesc în mersul lor părțile cele mai îndepărtate ale unui sistem cosmic, nemărginit pentru noi, care este legat prin una și aceeași forță motrice.

Ceea ce este remarcabil în aceste principii și este singurul lucru care ne preocupă, e faptul că ele par a fi transcendentale și că, deși nu conțin decât simple Idei pentru aplicarea folosirii empirice a rațiunii, pe care aceasta nu le poate urma decât oarecum asimptotic, adică numai aproximativ, fără a le atinge vreodată, totuși, ca judecăți sintetice *a priori*, au valabilitate obiectivă, dar nedeterminată, servesc ca regulă a experienței posibile și sunt folosite de fapt cu bun succes, ca principii euristice, în prelucrarea experienței, fără să se poată totuși înfăptui o deducție transcendentală a lor, ceea ce cu privire la Idei este totdeauna imposibil, cum s-a dovedit mai sus.

În Analitica transcendentală am distins, printre principiile intelectului, pe cele *dinamice*, ca principii pur regulative ale *intuiției*, de cele matematice, care sunt constitutive în raport cu intuiția. Cu toate acestea, amintitele legi dinamice sunt, fără îndoială, constitutive în raport cu *experiența*, întrucât ele fac posibile *a priori conceptele*, fără care nici o experiență nu are loc. Principiile rațiunii pure, dimpotrivă, nu pot fi constitutive nici măcar în ce privește *conceptele* empirice, fiindcă lor nu le poate fi dată nici o schemă a sensibilității corespunzătoare și deci nu pot avea un obiect *in concreto*. Dacă renunț la o atare folosire empirică a lor, ca principii constitutive, cum pot totuși să le asigur o folosire regulativă și, o dată cu ea, o oarecare valabilitate obiectivă, și ce sens poate avea această folosire?

Intelectul constituie pentru rațiune un obiect, ca și sensibilitatea pentru intelect. A constitui sistematic unitatea tuturor actelor empirice

posibile ale intelectului este îndeletnicirea rațiunii, așa cum intelectul leagă, prin concepte, diversul fenomenelor și îl subordonează legilor empirice. Dar actele intelectului sunt, fără schemele sensibilității, *nedeterminate*; tot astfel și *unitatea rațiunii* este în sine *nedeterminată* în ce privește condițiile și gradul în care, respectiv până unde, intelectul trebuie să lege sistematic conceptele lui. Dar cu toate că o schemă pentru unitatea sistematică completă a tuturor conceptelor intelectului nu poate fi găsită în *intuiție*, un *analogon* al unei astfel de scheme poate și trebuie totuși să fie dat, iar acesta este Ideea unui *maximum* al separării și al legării cunoașterii intelectului într-un principiu. În adevăr, un maximum și totalitatea absolută pot fi concepute în mod determinat, fiindcă toate condițiile restrictive care dau o diversitate nedeterminată sunt înlăturate. Ideea rațiunii este deci un *analogon* al unei scheme a sensibilității, dar cu această deosebire, că aplicarea conceptelor intelectului la schema rațiunii nu este o cunoaștere a obiectului însuși (ca la aplicarea categoriilor la schemele lor sensibile), ci numai o regulă sau un principiu al unității sistematice a oricărei folosiri a intelectului. Cum orice principiu, care stabilește *a priori* intelectului unitatea totală a folosirii lui, este valabil și pentru obiectul experienței, deși numai indirect, principiile rațiunii pure au realitate obiectivă și cu privire la acesta din urmă, dar nu pentru *a determina* ceva în obiect, ci numai pentru a indica procedeul prin care folosirea empirică și determinată a intelectului se poate pune complet de acord cu sine însuși, prin aceea că ea este pusă în legătură, *pe cât posibil*, cu principiul unității universale și este derivată din el.

Numesc *maxime* ale rațiunii toate principiile subiective care nu sunt scoase din natura obiectului, ci din interesul rațiunii în legătură cu o anumită perfecțiune posibilă a cunoașterii acestui obiect. Astfel, există maxime ale rațiunii speculative care se bazează numai pe interesul ei speculativ, deși pot părea că sunt principii obiective.

Dacă principiile pur regulative sunt considerate ca fiind constitutive, ele pot fi contradictorii ca principii obiective; dar dacă sunt considerate numai ca *maxime*, atunci nu există o veritabilă contradicție, ci numai un interes diferit al rațiunii, care dă naștere unei divergențe în modul de a gândi. În realitate, rațiunea nu are decât un singur interes și conflictul maximelor ei nu este decât o diferențiere și o limitare reciprocă a metodelor, pentru a satisface acest interes.

În felul acesta, la *cutare* gânditor predomină mai mult interesul *diversității* (după principiul specificării), iar la *cutare* altul interesul *unității* (după principiul agregației). Fiecare crede că și-a obținut judecata lui din cunoașterea obiectului și totuși și-o întemeiază numai pe adeziunea mai mare sau mai mică la unul din cele două principii, din care nici unul nu are temeiuri obiective, ci numai interesul rațiunii, și care prin urmare ar putea fi numite mai bine maxime decât principii. Când văd oameni inteligenți în dispută între ei cu privire la caracteristica oamenilor, animalelor sau plantelor, ba chiar a corpurilor regnului mineral, unii admițând, de exemplu, caractere etnice particulare și bazate pe descendență sau chiar diferențe decisive și ereditare între familii, rase etc., alții, dimpotrivă, susținând că natura a făcut în această privință reguli absolut identice și că orice diferență nu se bazează decât pe accidente externe, n-am decât să iau în considerare natura obiectului, pentru a înțelege că obiectul este mult prea profund ascuns pentru amândoi, pentru ca ei să poată vorbi dintr-o cunoaștere a naturii obiectului. Nu este altceva decât interesul dublu al rațiunii, una din părți însușindu-și sau afectând a-și însuși un interes, iar cealaltă parte celălalt interes, prin urmare diferența maximelor în legătură cu diversitatea sau unitatea naturii. Acestea două pot fi foarte bine unite, dar atâta timp cât sunt considerate drept cunoștințe obiective, ele cauzează nu numai dispută, ci și obstacole care țin adevărul mult timp în loc, până ce se va găsi un mijloc de a concilia interesele opuse și de a satisface rațiunea în acest punct.

La fel stau lucrurile cu afirmarea sau contestarea faimoasei legi a *scării continue* a creaturilor, pusă în circulație de L e i b n i z și expusă excelent de B o n n e t, care nu este altceva decât o aplicație a principiului afinității, întemeiat pe interesul rațiunii; căci observația și cunoașterea pătrunzătoare a întocmirii naturii nu puteau să o pună la îndemână ca afirmație obiectivă. Treptele unei astfel de scări, așa cum ni le poate indica experiența, se află mult prea distanțate între ele, iar pretinsele noastre mici diferențe sunt de obicei în natura însăși prăpăstii atât de largi, încât pe astfel de observații (în special într-o atât de mare diversitate de lucruri, unde trebuie să fie totdeauna ușor de găsit anumite asemănări și apropieri) nu se poate pune bază, ca fiind intenții ale naturii. Dimpotrivă, metoda de a căuta ordine în natură după un astfel de principiu și maxima de a considera o atare ordine ca fiind întemeiată

într-o natură în genere, fără a putea determina unde și cât de departe merge, este fără îndoială un principiu regulativ al rațiunii, legitim și excelent; dar care, ca atare, merge mult prea departe, pentru ca experiența și observația să-i poată fi adecvate, dar care, fără a determina ceva, indică totuși rațiunii calea spre unitatea sistematică.

Despre scopul final al dialecticii naturale a rațiunii omenești

Ideile rațiunii pure nu pot fi niciodată dialectice în sine, ci numai simpla lor folosire greșită face ca din ele să rezulte pentru noi o aparență înșelătoare; căci ele ne sunt date prin natura rațiunii noastre și este imposibil ca acest tribunal suprem al tuturor drepturilor și pretențiilor speculației noastre să conțină el însuși amăgiri și iluzii originare. Probabil că ele își vor fi având menirea lor bună și utilă în constituția naturală a rațiunii noastre. Dar gloata sofiștilor strigă, ca de obicei, împotriva absurdității și contradicțiilor și ultragiază guvernul în ale cărui planuri intime ea nu poate pătrunde, deși datorează influențelor binefăcătoare ale acestui guvern însăși conservarea ei și chiar cultura, care o pune în stare să-l blameze și să-l condamne.

Nu ne putem servi cu siguranță de un concept *a priori* fără a fi înfăptuit deducția lui transcendentală. Ideile rațiunii pure nu permit, desigur, o deducție de genul celei a categoriilor; dar dacă e ca ele să aibă cât de puțin o valabilitate obiectivă, chiar dacă numai nedeterminată, și să nu reprezinte numai niște ficțiuni goale *(entia rationis ratiocinantis)*, atunci trebuie neapărat să fie posibilă o deducție a lor, chiar dacă aceasta diferă mult de cea care se poate efectua cu categoriile. Aceasta este completarea operei critice a rațiunii pure și pe aceasta vrem să o întreprindem acum.

Este o mare diferență dacă ceva este dat rațiunii mele ca un *obiect în mod absolut* sau numai ca un *obiect în Idee*. În primul caz, conceptele mele tind să determine obiectul; în al doilea caz, nu există în realitate decât o schemă, căreia nu-i este dat în mod direct nici un obiect, nici chiar ipotetic, ci care servește numai pentru a ne reprezenta alte obiecte sub aspectul unității lor sistematice, prin intermediul raportului cu această Idee, prin urmare în mod indirect. Astfel, spun că și conceptul unei inteligențe supreme este o simplă Idee, cu alte cuvinte că realitatea

lui obiectivă nu trebuie să constea în aceea că se raportează direct la un obiect (căci într-un astfel de sens noi n-am putea justifica valabilitatea lui obiectivă), ci că nu este decât o schemă a conceptului unui lucru în genere, ordonată după condițiile celei mai mari unități raționale posibile, care servește numai pentru a dobândi cea mai mare unitate sistematică în folosirea empirică a rațiunii noastre, derivând obiectul experienței oarecum din obiectul imaginar al acestei Idei, ca din principiul sau cauza lui. Atunci se zice, de exemplu, că lucrurile lumii trebuie considerate *ca și când* și-ar avea existența lor de la o inteligență supremă. În modul acesta, Ideea nu este propriu-zis decât un concept euristic și nu ostensiv, și nu arată cum e constituit un obiect, ci cum trebuie *să căutăm*, sub conducerea lui, natura și înlănțuirea obiectelor experienței în genere. Dacă însă se poate arăta că deși cele trei specii de Idei transcendentale *(psihologică, cosmologică* și *teologică)* nu se referă direct la nici un obiect care să le corespundă și nici la *determinarea* lui, totuși ca reguli ale folosirii empirice a rațiunii ele duc, sub supoziția unui astfel de *obiect în Idee*, la unitatea sistematică și extind totdeauna cunoașterea experimentală, fără a veni vreodată în contradicție cu ea, atunci este o *maximă* necesară a rațiunii de a proceda după astfel de Idei. Și aceasta este deducția transcendentală a tuturor Ideilor rațiunii speculative, nu ca principii *constitutive* ale extinderii cunoașterii noastre la obiecte mai multe decât cele pe care le poate oferi experiența, ci ca principii *regulative* ale unității sistematice a diversului cunoașterii empirice în genere, care, în felul acesta, este mai bine consolidată și rectificată în propriile ei limite decât ar putea fi fără astfel de Idei, prin simpla folosire a principiilor intelectului.

Voi lămuri acest lucru. Luând ceea ce numim Idei ca principii, vom lega *mai întâi* (în psihologie) toate fenomenele, acțiunile și receptivitatea sufletului nostru de firul conducător al experienței interne în așa fel, *ca și când* acesta ar fi o substanță simplă, care există continuu (cel puțin în viață) cu identitate personală, în timp ce stările lui, din care cele ale corpului nu fac parte decât în calitate de condiții externe, se schimbă continuu. *În al doilea rând* (în cosmologie), trebuie să urmărim condițiile fenomenelor naturale, atât interne cât și externe, într-o astfel de cercetare care nu se încheie nicăieri, ca și când acestea ar fi în sine infinite și fără un termen prim sau suprem, deși din acest motiv noi nu negăm existența.

în afara tuturor fenomenelor, a cauzelor prime, pur inteligibile, ale fenomenelor, pe care însă niciodată nu avem nevoie să le introducem în legătură cu explicațiile naturii, fiindcă nu le cunoaștem deloc. În sfârșit, *în al treilea rând* (cu privire la teologie), trebuie să considerăm tot ceea ce poate aparține nexului experienței posibile *ca și când* aceasta ar constitui o unitate absolută, însă cu totul dependentă și totdeauna condiționată în cadrul lumii sensibile, dar în același timp *ca și când* ansamblul tuturor fenomenelor (lumea sensibilă însăși) ar avea, în afara propriei sfere, un principiu unic suprem și atotsuficient, anume o rațiune oarecum autonomă, originară și creatoare, în raport cu care reglăm orice folosire empirică a rațiunii *noastre* în întinderea ei cea mai largă, *ca și când* obiectele însele ar fi izvorât din acel prototip al oricărei rațiuni; ceea ce înseamnă a deriva fenomenele interne ale sufletului nu dintr-o substanță gânditoare simplă, ci pe unele din altele după Ideea unei ființe simple; a deriva ordinea cosmică și unitatea ei sistematică nu dintr-o inteligență supremă, ci a scoate din Ideea unei cauze suveran înțelepte regula potrivit căreia rațiunea poate fi întrebuințată cel mai bine în legarea cauzelor și efectelor în lume, spre propria ei satisfacție.

Nimic nu ne împiedică *să admitem* aceste Idei și ca obiective și ipostatice, exceptând numai Ideea cosmologică, unde rațiunea se izbește de o antinomie când vrea să realizeze acest lucru (Ideea psihologică și cea teologică nu conțin astfel de antinomii). Căci în ele nu există o contradicție; deci cum ar putea cineva să ne conteste realitatea lor obiectivă, din moment ce despre posibilitatea lor el cunoaște tot atât de puțin, pentru a o nega, cât și noi, pentru a o afirma. Totuși, pentru a admite ceva, încă nu e destul să nu se opună nici un impediment pozitiv și nu ne poate fi permis să introducem, pe simplul credit al rațiunii speculative, care ține să-și completeze opera ei, ca obiecte reale și determinate niște ființe imaginare, care depășesc toate conceptele noastre, deși nu contrazic pe nici unul din ele. Astfel, nu ele în sine trebuie admise, ci numai realitatea lor trebuie să aibă valoarea unei scheme de principiu regulativ al unității sistematice a oricărei cunoașteri a naturii, prin urmare ele trebuie puse la bază numai ca analoga de lucruri reale, nu însă ca atare în sine. Înlăturăm din obiectul Ideii condițiile care limitează conceptul intelectului nostru, dar care numai ele singure fac posibil ca noi să avem despre un lucru oarecare un concept determinat.

Și acum concepem ceva despre care nu avem nici o noțiune ce este el în sine, dar despre care concepem totuși un raport cu ansamblul fenomenelor, care este analog celui pe care îl au fenomenele între ele.

Când admitem, prin urmare, astfel de ființe ideale, nu extindem propriu-zis cunoașterea noastră dincolo de obiectele experienței posibile, ci numai unitatea empirică a acesteia din urmă, prin unitatea sistematică, a cărei schemă ne-o dă Ideea, care prin urmare nu are valoare de principiu constitutiv, ci numai de principiu regulativ. Căci faptul că admitem un lucru corespunzător Ideii, un ceva sau o ființă reală, nu înseamnă că am vrut să extindem cu concepte transcendente cunoașterea noastră despre lucruri, căci această ființă nu este pusă ca fundament decât în Idee, și nu în sine, prin urmare numai pentru a exprima unitatea sistematică, care trebuie să ne servească drept îndreptar în folosirea empirică a rațiunii, fără ca totuși să decidă care este principiul acestei unități sau natura internă a unei astfel de ființe pe care, în calitate de cauză, se bazează ea.

Astfel, conceptul transcendental, și singurul determinat, pe care ni-l dă despre Dumnezeu rațiunea pur speculativă este în sensul cel mai exact un concept *deist*, adică rațiunea nu ne pune la îndemână nici măcar valabilitatea obiectivă a unui astfel de concept, ci numai Ideea a ceva, pe care toată realitatea empirică își fundează unitatea ei supremă și necesară; acest ceva nu poate fi gândit altfel decât în analogie cu o substanță reală, care, după legi raționale, este cauza tuturor lucrurilor, când întreprindem a-l gândi ca un obiect absolut particular și când, satisfăcuți cu simpla Idee a principiului regulativ al rațiunii, nu preferăm să lăsăm la o parte completarea tuturor condițiilor gândirii, ca depășind intelectul omenesc, ceea ce însă nu se împacă cu scopul unei unități sistematice perfecte în cunoașterea noastră, căreia cel puțin rațiunea nu-i pune nici o limită.

De aceea se întâmplă că, atunci când admit o ființă divină, nu am desigur nici cel mai mic concept, nici despre posibilitatea internă a perfecțiunii ei supreme, nici despre necesitatea existenței ei, totuși pot satisface toate celelalte probleme care privesc contingentul și pot procura rațiunii cea mai perfectă mulțumire cu privire la cea mai mare unitate pe care o poate căuta în folosirea ei empirică, dar nu cu privire la această supoziție însăși, ceea ce dovedește că interesul ei speculativ, și nu

cunoașterea pătrunzătoare, o autorizează să plece de la un punct care se află atât de departe deasupra sferei ei, pentru a privi de acolo obiectele ei într-un tot complet.

Aici, la una și aceeași supoziție, se arată în modul de gândire o diferență care este subtilă, totuși de mare importanță în filosofia transcendentală. Eu pot avea suficient motiv pentru a admite ceva relativ *(suppositio relativa)*, fără a fi totuși autorizat să-l admit în mod absolut *(suppositio absoluta)*. Această distincție este potrivită atunci când e vorba numai de un principiu regulativ, a cărui necesitate în sine o cunoaștem, fără îndoială, dar nu izvorul ei, și pentru care admitem un principiu suprem numai în scopul de a gândi universalitatea principiului într-un mod mai determinat decât atunci când, de exemplu, gândesc ca existentă o ființă care corespunde unei simple Idei, și anume unei Idei transcendentale. În cazul acesta eu nu pot admite niciodată existența în sine a acestui lucru, deoarece nici un fel de concepte, prin care pot gândi în mod determinat un obiect oarecare, nu sunt suficiente pentru aceasta, și deoarece condițiile valabilității obiective a conceptelor mele sunt excluse prin Ideea însăși. Conceptele realității, substanței, cauzalității, chiar cele ale necesității în existență nu au, în afara folosirii prin care fac posibilă cunoașterea empirică a unui obiect, nici un sens care să determine un obiect oarecare. Ele pot să fie deci folosite, fără îndoială, la explicarea posibilității lucrurilor în lumea sensibilă, dar nu a posibilității *universului însuși*, fiindcă acest principiu explicativ ar trebui să fie în afara lumii și, prin urmare, nu un obiect al unei experiențe posibile. Totuși pot admite o astfel de ființă incomprehensibilă, obiect al unei simple Idei, în raport cu lumea sensibilă, dar nu în sine. Deoarece, dacă la baza celei mai mari folosiri empirice posibile a rațiunii mele se află o Idee (a unității sistematic complete, despre care voi vorbi mai precis îndată), care în sine nu poate fi niciodată prezentată adecvat în experiență, deși ea este indispensabil necesară, pentru a apropia unitatea empirică de gradul cel mai înalt posibil, voi fi nu numai autorizat, ci și silit să realizez această Idee, adică să-i presupun un obiect real, dar numai ca ceva în genere, pe care în sine nici nu-l cunosc și căruia nu-i atribui proprietăți analoge conceptelor intelectului în folosirea lui empirică decât ca unui principiu al acelei unități sistematice, în raport cu aceasta din urmă. Deci, după analogia realităților din lume, a substanțelor, a

cauzalității și a necesității, voi imagina o ființă care posedă toate acestea în perfecțiunea supremă și, cum această Idee nu se bazează decât pe rațiunea mea, voi putea gândi această ființă ca *rațiune independentă*, care prin Ideea de armonie supremă și prin cea de unitate este cauza universului; astfel încât eu las la o parte toate condițiile care limitează Ideea, numai pentru a face posibilă, sub protecția unui asemenea principiu originar, unitatea sistematică a diversului în univers și, cu ajutorul acestei unități, cea mai mare folosire empirică posibilă a rațiunii, considerând toate legăturile *ca și când* ele ar fi dispozițiile unei rațiuni supreme, față de care rațiunea noastră este o copie slabă. Îmi imaginez atunci această ființă supremă prin simple concepte, care nu-și au propriu-zis aplicație decât în lumea sensibilă; dar fiindcă nu am recurs la acea supoziție transcendentală decât pentru o folosire relativă, anume pentru ca ea să-mi procure substratul celei mai mari unități posibile a experienței, eu pot desigur gândi, cu ajutorul proprietăților care aparțin numai lumii sensibile, o ființă pe care o disting de lume. Nu pretind în nici un caz și nici nu sunt autorizat să pretind a cunoaște acest obiect al Ideii mele în ceea ce poate fi el în sine; pentru aceasta nu am concepte, și chiar conceptele de realitate, substanță, cauzalitate, ba chiar necesitate în existență, își pierd orice sens și nu sunt decât titluri goale pentru concepte, fără nici un conținut, când cutez să ies cu ele în afara câmpului simțurilor. Nu concep relația unei ființe, pentru mine total necunoscută în sine, cu cea mai mare unitate sistematică a universului decât pentru a face din această ființă o schemă a principiului regulativ al celei mai mari folosiri empirice posibile a rațiunii mele.

Dacă acum aruncăm privirea asupra obiectului transcendental al Ideii noastre, vedem că nu putem presupune existența *în sine* a acestui obiect după conceptele de realitate, substanță, cauzalitate etc., fiindcă aceste concepte nu au nici cea mai mică aplicație la ceva care este cu totul diferit de lumea sensibilă. Deci supoziția rațiunii despre o ființă supremă, ca fiind cauză primă, este gândită numai ca relativă, în scopul unității sistematice a lumii sensibile și ca simplu ceva în Idee, despre care nu avem nici un concept de ceea ce este el *în sine*. Astfel se și explică de ce avem nevoie, în raport cu ceea ce este dat simțurilor ca existent, de Ideea unei ființe prime *necesare* în sine, dar niciodată nu

putem avea nici cel mai mic concept despre această ființă și despre *necesitatea* ei absolută.

Acum putem pune clar în fața ochilor rezultatul întregii dialectici transcendentale și putem determina exact scopul final al Ideilor rațiunii pure, care nu devin dialectice decât prin neînțelegere și imprudență. Rațiunea pură nu se ocupă în realitate cu nimic decât cu sine însăși și nici nu poate avea altă ocupație, căci nu obiectele îi sunt date ei în vederea unității conceptului de experiență, ci cunoștințele intelectului în vederea unității conceptului rațiunii, adică a înlănțuirii într-un principiu. Unitatea rațională este unitatea sistemului, și această unitate sistematică nu servește rațiunii obiectiv ca un principiu, pentru a o extinde asupra obiectelor, ci subiectiv, ca maximă, pentru a o aplica la orice cunoaștere empirică posibilă a obiectelor. Cu toate acestea, înlănțuirea sistematică pe care rațiunea o poate da folosirii empirice a intelectului nu favorizează numai extinderea acestei folosiri, ci garantează și legitimitatea ei, iar principiul unei astfel de unități sistematice este și el obiectiv, dar în mod nedeterminat *(principium vagum)*, nu ca principiu constitutiv, servind să determine ceva cu privire la obiectul lui direct, ci ca principiu pur regulativ și ca maximă, servind să favorizeze și să consolideze la infinit (nedeterminat) folosirea empirică a rațiunii prin deschiderea de noi drumuri, pe care intelectul nu le cunoaște, fără a veni totuși vreodată câtuși de puțin în contradicție cu legile folosirii empirice.

Dar rațiunea nu poate gândi această unitate sistematică altfel decât dând în același timp Ideii ei un obiect, care însă nu poate fi procurat de nici o experiență, căci experiența nu procură niciodată un exemplu de unitate sistematică perfectă. Această ființă a rațiunii *(ens rationis ratiocinatae)* nu este, desigur, decât o simplă Idee și prin urmare ea nu este admisă în mod absolut și *în sine* ca ceva real, ci este pusă ca fundament numai în mod problematic (fiindcă noi nu o putem atinge prin nici un concept al intelectului), pentru a considera orice înlănțuire a lucrurilor din lumea sensibilă *ca și când* și-ar avea fundamentul în această ființă a rațiunii, dar numai în scopul de a baza pe ea unitatea sistematică, care este indispensabilă rațiunii, iar cunoașterii empirice a intelectului îi este favorabilă în toate felurile și totodată nu-i poate fi niciodată contrară.

Se înțelege greșit sensul acestei Idei de îndată ce este considerată ca afirmația sau chiar și numai ca supoziția unui lucru real, căruia ne-am gândi să-i atribuim principiul constituției sistematice a lumii: mai curând lăsăm complet nedecis ce fel de natură are în sine principiul ei, care se sustrage conceptelor noastre, și admitem o Idee numai ca punct de vedere, unicul din care putem extinde acea unitate atât de esențială rațiunii și atât de salutară intelectului; într-un cuvânt, acest lucru transcendental nu este decât schema acelui principiu regulativ, prin care rațiunea extinde, atât cât există în ea, unitatea sistematică asupra întregii experiențe.

Primul obiect al unei astfel de Idei sunt eu însumi, considerat numai ca natură gânditoare (suflet). Dacă vreau să caut proprietățile cu care există în sine o ființă gânditoare, trebuie să întreb experiența și nu pot aplica la acest obiect nici una din toate categoriile, decât întrucât schema lor este dată în intuiția sensibilă. Dar în felul acesta nu ajung niciodată la o unitate sistematică a tuturor fenomenelor simțului intern. În locul unui concept al experienței, deci (despre ceea ce este în realitate sufletul), care nu ne poate duce departe, rațiunea ia conceptul de unitate empirică a oricărei gândiri și, concepând această unitate ca necondiționată și originară, face din acest concept un concept al rațiunii (Idee) despre o substanță simplă care, rămânând în sine imuabilă (personal identică), se află în raport cu alte lucruri reale dinafara ei — într-un cuvânt, un concept despre o inteligență simplă, independentă. Aici însă ea nu are nimic altceva în vedere decât niște principii ale unității sistematice în explicarea fenomenelor sufletului, anume de a considera toate determinările ca aparținând unui subiect unic, toate forțele ca derivate, pe cât posibil, dintr-o singură facultate fundamentală unică, orice schimbare ca aparținând stărilor uneia și aceleiași ființe permanente și de a reprezenta toate *fenomenele* în spațiu ca fiind complet distincte de actele *gândirii*. Această simplicitate a substanței etc. nu ar trebui să fie decât schema pentru acest principiu regulativ și nu este presupusă că ar fi fundamentul real al proprietăților sufletului. Căci acestea se pot baza și pe cu totul alte cauze, pe care noi nu le cunoaștem deloc, după cum n-am putea cunoaște propriu-zis sufletul în sine nici prin aceste predicate presupuse, chiar dacă i le-am atribui în mod absolut, întrucât ele constituie o simplă Idee, care nu poate fi reprezentată *in concreto*.

Dintr-o astfel de Idee psihologică nu pot rezulta foloase decât dacă ne ferim de a o considera ca ceva mai mult decât simplă Idee, adică dacă o considerăm numai în raport cu folosirea sistematică a rațiunii cu privire la fenomenele sufletului nostru. Deoarece atunci nu se amestecă legi empirice ale fenomenelor corporale, care sunt cu totul de altă specie, în explicarea a ceea ce aparține numai *simțului intern*; atunci nu sunt admise ipoteze vane cu privire la creația, distrugerea și palingenezia sufletelor; deci considerația acestui obiect al simțului intern este absolut pură și neamestecată cu proprietăți eterogene; afară de aceasta, cercetarea rațiunii este preocupată de a reduce pe cât posibil principiile explicative în acest subiect la un principiu unic, toate acestea efectuându-se cel mai bine, ba chiar exclusiv, printr-o astfel de schemă, *ca și când* ar exista o ființă reală. Ideea psihologică nici nu poate însemna decât schema unui concept regulativ. Căci dacă aș vrea numai să întreb dacă sufletul nu este în sine de natură spirituală, această întrebare n-ar avea nici un sens. Căci, printr-un astfel de concept, eu nu înlătur numai natura corporală, ci în genere orice natură, adică toate predicatele oricărei experiențe posibile, prin urmare toate condițiile spre a gândi un obiect pentru un astfel de concept, adică singurul lucru care permite să se spună că acest concept are un sens.

A doua Idee regulativă a rațiunii pur speculative este conceptul de lume în genere. Căci natura este propriu-zis singurul obiect dat, în privința căruia rațiunea are nevoie de principii regulative. Această natură este de două feluri: sau natură gânditoare, sau natură corporală. Dar pentru a gândi pe cea de-a doua în posibilitatea ei internă, adică pentru a determina aplicarea categoriilor la această natură, nu avem nevoie de nici o Idee, adică de nici o reprezentare care depășește experiența; nici nu este posibilă vreuna în privința acesteia, deoarece aici nu suntem călăuziți decât de intuiția sensibilă și nu ca la conceptul psihologic fundamental (eu), care conține *a priori* o anumită formă a gândirii, anume unitatea gândirii. Deci pentru rațiunea pură nu ne mai rămâne decât natura în genere și totalitatea condițiilor în ea, după un principiu oarecare. Totalitatea absolută a seriilor acestor condiții, în derivarea membrilor lor, este o Idee, care desigur nu se poate realiza niciodată deplin în folosirea empirică a rațiunii, dar care totuși servește ca regulă pentru modul cum trebuie să procedăm în privința totalității, anume ca în

explicarea fenomenelor date (în regresie sau progresie)să procedăm în așa fel, *ca și când* seria ar fi în sine infinită, adică să procedăm *in indefinitum;* iar acolo unde rațiunea însăși este considerată drept cauză determinantă (în libertate), deci în principiile practice, trebuie să procedăm ca și când am avea în fața noastră nu un obiect al simțurilor, ci al intelectului pur, unde condițiile nu mai pot fi puse în seria fenomenelor, ci în afara acesteia, și unde seria stărilor poate fi considerată *ca și când* ar fi începută în mod absolut (printr-o cauză inteligibilă); toate acestea dovedesc că Ideile cosmologice nu sunt decât principii regulative și sunt departe de a pune oarecum constitutiv o totalitate reală a unor astfel de serii. Restul poate fi căutat la locul lui, sub antinomia rațiunii pure.

Cea de-a treia Idee a rațiunii pure, care conține o supoziție numai relativă a unei ființe, ca fiind cauza unică și atotsuficientă a tuturor seriilor cosmologice, este conceptul rațional de *Dumnezeu*. Nu avem nici cel mai mic motiv să admitem în mod absolut *(să presupunem în sine)* obiectul acestei Idei; căci ce ne poate oare împuternici sau chiar numai îndreptăți să credem sau să afirmăm în sine, din simplul ei concept, o ființă dotată cu perfecțiunea supremă și absolut necesară prin natura ei, dacă n-ar exista lumea, în raport cu care, numai, această supoziție poate fi necesară; de unde se vede clar că Ideea despre această ființă, ca toate Ideile speculative, nu vrea să spună nimic mai mult decât că rațiunea ordonă să considerăm orice înlănțuire în lume după principiile unei unități sistematice, prin urmare *ca și când* toate ar fi rezultate dintr-o singură ființă atotcuprinzătoare, în calitate de cauză supremă și atotsuficientă. Prin aceasta e clar că rațiunea nu poate avea aici ca scop decât propria ei regulă formală în extinderea folosirii ei empirice, dar niciodată o extindere *dincolo de orice limite ale folosirii empirice*, că, prin urmare, sub această Idee nu se află ascuns un principiu constitutiv al folosirii ei, îndreptată spre experiența posibilă.

Această unitate formală supremă, care se bazează numai pe concepte ale rațiunii, este unitatea *finală* a lucrurilor, și interesul *speculativ* al rațiunii face necesar să considerăm toată ordinea din lume ca și când ar rezulta din intenția unei rațiuni supreme. Un astfel de principiu deschide perspective cu totul noi rațiunii noastre aplicate la câmpul experiențelor, în legarea lucrurilor lumii după legi teleologice, pentru a ajunge astfel la unitatea ei sistematică cea mai mare. Ipoteza

unei inteligențe supreme, ca singura cauză a universului, dar desigur numai în Idee, poate fi deci totdeauna de folos rațiunii și în același timp nu-i poate dăuna niciodată. Căci, dacă în ce privește forma Pământului (rotundă, totuși puțin turtită)*, a munților și mărilor etc. admitem dinainte pur și simplu unele intenții înțelepte ale unui autor, putem face pe această cale o mulțime de descoperiri. Dacă rămânem numai la această supoziție, ca la un principiu pur *regulativ*, nici eroarea nu ne poate dăuna. Deoarece de aici nu poate rezulta, în cazul cel mai rău, decât că acolo unde am așteptat o înlănțuire teleologică *(nexus finalis)* se întâlnește una numai mecanică sau fizică *(nexus effectivus)*, prin care în asemenea caz nu suntem decât privați de o unitate în plus, dar nu compromitem unitatea rațiunii în folosirea ei empirică. Dar nici acest obstacol nu poate atinge în genere legea însăși în scopul ei general și teleologic. Deși un anatomist poate fi convins de eroare, când raportează un organ oarecare al unui corp de animal la un scop despre care se poate arăta clar că nu rezultă de aici, este totuși absolut imposibil să *dovedim* într-un caz că o întocmire a naturii, oricare ar fi ea, nu are nici un scop. De aceea, și fiziologia (medicilor) își întinde atât de departe cunoașterea empirică foarte limitată despre scopurile structurii unui corp organic, printr-un principiu pe care i-l procură numai rațiunea pură, încât aici se admite cu mare îndrăzneală și totodată cu asentimentul tuturor oamenilor inteligenți că totul în animal își are utilitatea lui și un scop valabil. Această supoziție, pentru a fi constitutivă, merge mult prea departe decât ne poate îndreptăți observația de până acum, din care se vede că ea nu este decât un principiu regulativ al rațiunii, pentru a ajunge la unitatea sistematică supremă, cu ajutorul Ideii de cauzalitate finală a unei cauze supreme a lumii și *ca și când* aceasta, ca inteligență supremă, este cauza a tot ce există, după planul cel mai înțelept.

* Folosul pe care îl oferă forma sferică a Pământului este destul de cunoscut; dar puțini știu că turtirea lui în formă de sferoid este singurul obstacol pentru ca ridicăturile proeminente ale uscatului sau chiar și ale munților mai mici, înălțați poate de cutremure, să nu deplaseze continuu și considerabil, într-un timp nu prea lung, axa Pământului, dacă umflătura Pământului sub linie n-ar fi un munte atât de puternic, pe care apariția bruscă a oricărui alt munte nu-l poate scoate niciodată sensibil din poziția lui față de axă. Și totuși această întocmire înțeleaptă este explicată fără ezitare din echilibrul masei terestre odinioară fluide.

Dar dacă renunțăm să restrângem această Idee la folosirea pur regulativă, rațiunea se rătăcește în diferite feluri, părăsind pământul experienței, care trebuie să cuprindă totuși indicatoarele drumului ei și, cutezând dincolo de el spre incomprehensibil și insondabil, a cărui înălțime îi dă în mod necesar amețeală, fiindcă din perspectiva acestuia se vede complet ruptă de orice folosire conformă cu experiența.

Prima eroare care rezultă din faptul că se folosește Ideea unei ființe supreme nu numai regulativ, ci (ceea ce este contrar naturii unei Idei) constitutiv, este rațiunea leneșă *(ignava ratio)**. Poate fi numit astfel orice principiu care ne face să considerăm cercetarea naturii, oriunde ar fi ea, ca absolut încheiată și deci rațiunea intră în repaus, ca și când și-ar fi terminat complet opera ei. De aceea, însăși Ideea psihologică, când este folosită ca un principiu constitutiv pentru explicarea fenomenelor sufletului nostru și apoi chiar pentru extinderea dincolo de orice experiență (starea sufletului după moarte) a cunoașterii noastre despre subiect, este foarte comodă pentru rațiune, dar alterează total și nimicește orice folosire naturală a rațiunii, după îndrumarea experiențelor. Astfel, spiritualismul dogmatic explică unitatea persoanei, care rămâne neschimbată de-a lungul tuturor schimbărilor stărilor, din unitatea substanței gânditoare, pe care crede că o percepe nemijlocit în eu, iar interesul față de lucrurile care se vor întâmpla abia după moartea noastră, din conștiința naturii imateriale a subiectului nostru gânditor etc. El se dispensează de orice cercetare naturală a cauzei acestor fenomene interne ale noastre din principii explicative fizice, lăsând la o parte, ca la comanda unei rațiuni transcendente, izvoarele de cunoaștere imanente ale experienței, spre folosul comodității lui, dar în paguba oricărei cunoașteri clare. Această consecință dăunătoare iese și mai clar la iveală în dogmatismul Ideii noastre despre o inteligență supremă și în sistemul teologic al naturii (în fizico-teologie), bazat în mod fals pe acest dogmatism. Căci aici toate scopurile care se manifestă în natură, și care

* Așa numeau vechii dialecticieni un sofism care se formula astfel: dacă destinul tău vrea ca să te vindeci de această boală, acest lucru se va întâmpla, fie că folosești sau nu un medic. C i c e r o zice că acest mod de a raționa își are numele de acolo că, atunci când îl aplicăm, nu-i mai rămâne rațiunii nici o folosire în viață. Acesta este motivul pentru care eu denumesc cu același termen argumentul sofistic al rațiunii pure.

adesea nu sunt decât inventate de noi, servesc pentru a ne face comodă cercetarea cauzelor, anume ca, în loc să le căutăm în legile generale ale mecanismului materiei, să apelăm direct la decizia impenetrabilă a înțelepciunii supreme și să considerăm apoi efortul rațiunii ca încheiat, atunci când ne dispensăm de folosirea ei, care totuși nu găsește nicăieri un fir conducător decât acolo unde ni-l pune la îndemână ordinea naturii și seria schimbărilor, după legile ei interne și generale. Această eroare poate fi evitată când nu considerăm din punctul de vedere al scopurilor numai câteva părți ale naturii, ca de exemplu distribuirea uscatului, structura lui și constituția, și situarea munților, sau chiar numai organizarea în regnul vegetal și animal, ci când *generalizăm cu totul* această unitate sistematică a naturii în raport cu Ideea unei inteligențe supreme. Căci atunci punem ca fundament al naturii o finalitate după legi universale, de la care nici o întocmire particulară nu face excepție, ci ni s-a făcut mai mult sau mai puțin cunoscută și avem un principiu regulativ al unității sistematice a unei înlănțuiri teleologice, pe care însă noi nu o determinăm de mai înainte, ci numai în așteptarea ei putem să urmărim înlănțuirea fizico-mecanică după legi generale. Numai astfel principiul unității finale poate să extindă oricând folosirea rațiunii cu privire la experiență, fără a o întrerupe în vreun caz oarecare.

A doua eroare care rezultă din înțelegerea greșită a principiului unității sistematice este aceea a rațiunii inversate *(perversa ratio,* ὕστερον πρότερον *rationis).* Ideea unității sistematice nu trebuia să servească decât pentru a căuta, ca principiu regulativ, această unitate în legarea lucrurilor după legi generale ale naturii și, în măsura în care ceva din ea poate fi găsit pe cale empirică, pentru a crede totodată că ne-am apropiat de perfecțiunea folosirii ei, deși fără îndoială aceasta nu va fi atinsă niciodată. În loc de a proceda astfel, se inversează lucrurile și se începe prin a pune la bază, ca ipostatică, realitatea unui principiu al unității finale și prin a determina antropomorfic conceptul unei astfel de inteligențe supreme, fiindcă el este în sine insondabil, și apoi se impun naturii forțat și dictatorial scopuri, în loc ca ele să fie căutate, cum e drept, pe calea cercetării fizice; astfel încât nu numai teleologia, care nu trebuia să servească decât pentru a completa unitatea naturii după legi generale, tinde acum mai curând s-o desființeze, ci chiar și rațiunea își ratează propriul ei scop, anume de a dovedi din natură existența unei

astfel de cauze inteligente supreme. Căci, dacă nu se poate presupune *a priori* în natură finalitatea supremă, anume ca aparținând esenței naturii, cum putem fi îndrumați s-o căutăm și să ne apropiem pe scara acestei naturi de perfecțiunea supremă a unui autor ca de o perfecțiune absolut necesară, prin urmare cognoscibilă *a priori*? Principiul regulativ cere să presupunem în mod absolut, prin urmare ca rezultând din esența lucrurilor, unitatea sistematică ca *unitate a naturii*, care nu este cunoscută numai empiric, ci este presupusă *a priori*, deși încă nedeterminat. Dar dacă pun mai întâi la bază o ființă supremă ordonatoare, unitatea naturii este în realitate suprimată. Căci ea este complet străină naturii lucrurilor și contingentă, și nici nu poate fi cunoscută din legile ei universale. De aici rezultă un cerc vicios în demonstrație, fiindcă se presupune ceea ce propriu-zis trebuia să fie demonstrat.

A considera principiul regulativ al unității sistematice a naturii ca un principiu constitutiv și a presupune în mod ipostatic drept cauză ceea ce nu este pus decât în Idee ca fundament al folosirii unitare a rațiunii nu înseamnă decât a induce în eroare rațiunea. Cercetarea naturii merge pe drumul ei, urmând exclusiv lanțul cauzelor naturale după legile ei universale, ce-i drept după Ideea unui autor, dar nu pentru a deriva din el finalitatea, pe care o urmărește pretutindeni, ci pentru a cunoaște ca absolut necesară existența lui cu ajutorul acestei finalități, care este căutată în esența lucrurilor naturii, pe cât posibil și în esența tuturor lucrurilor în genere. Fie că acest ultim lucru reușește sau nu, Ideea rămâne totdeauna justă, și tot așa și folosirea ei, dacă a fost restrânsă la condițiile unui principiu pur regulativ.

Unitate finală completă înseamnă perfecțiune (considerată absolut). Dacă nu o găsim în esența lucrurilor, care constituie întregul obiect al experienței, adică al oricărei cunoașteri a noastre obiectiv valabile, prin urmare în legi generale și necesare ale naturii, cum vrem să conchidem de aici tocmai Ideea unei perfecțiuni supreme și absolut necesare a unei ființe prime care este izvorul oricărei cauzalități? Cea mai mare unitate sistematică, prin urmare și finală, este școala și chiar fundamentul posibilității celei mai mari folosiri a rațiunii omenești. Ideea ei este deci inseparabil legată de esența rațiunii noastre. Exact aceeași Idee este deci pentru noi legislatoare, și astfel este foarte natural să admitem o rațiune

legislatoare ce îi corespunde *(intellectus archetypus)*, din care să fie derivată orice unitate sistematică a naturii ca din obiectul rațiunii noastre.

Cu ocazia antinomiei rațiunii pure, am spus că toate problemele pe care le pune rațiunea pură trebuie să fie absolut rezolvabile și că scuza cu limitele cunoașterii noastre, care în multe probleme ale naturii este inevitabilă și totodată întemeiată, nu poate fi permisă, deoarece aici nu ni se pun probleme despre natura lucrurilor, ci numai prin natura rațiunii și exclusiv despre constituția ei internă. Acum putem confirma această afirmație, la început aparent îndrăzneață, cu privire la cele două probleme față de care rațiunea pură are cel mai mare interes și prin aceasta putem completa în totul considerațiile noastre despre dialectica rațiunii pure.

Dacă deci se pune *mai întâi* întrebarea (cu privire la teologia transcendentală*): există ceva distinct de lume, care conține principiul ordinii lumii și al înlănțuirii ei după legi universale? răspunsul este: *fără îndoială*. Căci lumea este o sumă de fenomene, deci trebuie să existe un principiu transcendental al ei, adică un principiu care poate fi gândit numai de intelectul pur. Dacă, *în al doilea rând*, se pune întrebarea dacă această ființă e substanță, dacă are cea mai mare realitate, dacă este necesară etc., răspund că *această întrebare nu are nici un sens*. Căci toate categoriile, prin care încerc să-mi fac un concept despre un astfel de obiect nu sunt pentru nici o altă folosire decât pentru una empirică și ele nu au nici un sens, dacă nu sunt aplicate la obiecte ale experienței posibile, adică la lumea sensibilă. În afară de acest câmp, ele nu sunt decât titluri pentru concepte, pe care le putem concede, dar prin care nu putem înțelege nimic. *În al treilea rând*, se pune în sfârșit întrebarea dacă cel puțin nu ne este permis să gândim această ființă distinctă de lume *în analogie* cu obiectele experienței. Răspunsul este: *negreșit*, dar numai ca obiect în Idee, nu în realitate, anume numai întrucât ea este un substrat, necunoscut nouă, al unității sistematice, al ordinii și al finalității întocmirii lumii, din care rațiunea trebuie să-și facă un principiu

* Ceea ce am spus mai înainte despre Ideea psihologică și menirea ei propriu-zisă, ca principiu pentru o folosire pur regulativă a rațiunii, mă dispensează de a expune pe larg în mod special iluzia transcendentală, potrivit căreia acea unitate sistematică a oricărei diversități a simțului intern este reprezentată ipostatic. Procedeul este aici foarte asemănător aceluia pe care îl urmează Critica cu privire la idealul teologic.

regulativ al cercetării naturii. Mai mult încă, în această Idee putem permite fără sfială și fără teamă de blam anumite antropomorfisme, care sunt folositoare principiului regulativ în chestiune. Căci nu e decât tot o Idee, care nu este raportată direct la o ființă distinctă de lume, ci la principiul regulativ al unității sistematice a lumii, dar numai cu ajutorul unei scheme a ei, anume a unei inteligențe supreme, care este autorul lumii după scopuri înțelepte. Prin ea nu urma să fie gândit ce este în sine acest principiu originar al unității lumii, ci cum trebuie să-l folosim sau mai curând Ideea lui, relativ la folosirea sistematică a rațiunii cu privire la lucrurile lumii.

Dar (se va pune în continuare întrebarea) în felul acesta *putem* noi totuși admite un autor al lumii unic, înțelept și atotputernic? *Fără nici o îndoială*; și nu numai că putem, ci *trebuie* să presupunem un astfel de autor. Dar atunci extindem cunoașterea noastră dincolo de câmpul experienței posibile? *În nici un caz.* Căci noi am presupus numai un ceva, despre care nu avem nici un concept ce este el în sine (un obiect pur transcendental); dar, în raport cu ordinea sistematică și finală a construcției lumii, pe care trebuie s-o presupunem când studiem natura, n-am gândit acea ființă necunoscută nouă decât *în analogie* cu o inteligență (un concept empiric), adică am dotat-o cu privire la scopurile și perfecțiunea care se fundează pe această ființă exact cu acele proprietăți care, după condițiile rațiunii noastre, pot conține principiul unei astfel de unități sistematice. Această Idee este deci absolut fundată *în vederea folosirii cosmologice* a rațiunii noastre. Dar dacă am vrea să-i atribuim în mod absolut valabilitate obiectivă, am uita că nu e decât o ființă în Idee, pe care o gândim și, începând apoi de la un principiu care nu este determinabil prin observarea lumii, am fi prin aceasta puși în imposibilitate de a aplica în mod corespunzător acest principiu la folosirea empirică a rațiunii.

Dar (se va pune apoi întrebarea) în felul acesta pot eu face uz de conceptul și supoziția unei ființe supreme în observarea rațională a lumii? *Da*, propriu-zis în acest scop a și fost pusă la bază această Idee de către rațiune. Dar îmi este oare permis să consider ca scopuri niște dispoziții care se aseamănă cu scopurile, derivându-le din voința divină, deși prin intermediul unor dispoziții particulare din lume stabilite în acest sens? Da, voi puteți face și acest lucru, însă astfel încât să vă fie totuna dacă cineva spune că înțelepciunea divină a ordonat totul în felul acesta

legislatoare care îi corespunde *(intellectus archetypus)*, din care să fie derivată orice unitate sistematică a naturii ca din obiectul rațiunii noastre.

Cu ocazia antinomiei rațiunii pure, am spus că toate problemele pe care le pune rațiunea pură trebuie să fie absolut rezolvabile și că scuza cu limitele cunoașterii noastre, care în multe probleme ale naturii este inevitabilă și totodată întemeiată, nu poate fi permisă, deoarece aici nu ni se pun probleme despre natura lucrurilor, ci numai prin natura rațiunii și exclusiv despre constituția ei internă. Acum putem confirma această afirmație, la început aparent îndrăzneață, cu privire la cele două probleme față de care rațiunea pură are cel mai mare interes și prin aceasta putem completa în totul considerațiile noastre despre dialectica rațiunii pure.

Dacă deci se pune *mai întâi* întrebarea (cu privire la teologia transcendentală)*: există ceva distinct de lume, care conține principiul ordinii lumii și al înlănțuirii ei după legi universale? răspunsul este: *fără îndoială*. Căci lumea este o sumă de fenomene, deci trebuie să existe un principiu transcendental al ei, adică un principiu care poate fi gândit numai de intelectul pur. Dacă, *în al doilea rând*, se pune întrebarea dacă această ființă este substanță, dacă are cea mai mare realitate, dacă este necesară etc., răspund că *această întrebare nu are nici un sens*. Căci toate categoriile, prin care încerc să-mi fac un concept despre un astfel de obiect nu sunt pentru nici o altă folosire decât pentru una empirică și ele nu au nici un sens, dacă nu sunt aplicate la obiecte ale experienței posibile, adică la lumea sensibilă. În afară de acest câmp, ele nu sunt decât titluri pentru concepte, pe care le putem concede, dar prin care nu putem înțelege nimic. *În al treilea rând*, se pune în sfârșit întrebarea dacă cel puțin nu ne este permis să gândim această ființă distinctă de lume *în analogie* cu obiectele experienței Răspunsul este: *negreșit*, dar numai ca obiect în Idee, și nu în realitate, anume numai întrucât ea este un substrat, necunoscut nouă, al unității sistematice, al ordinii și al finalității întocmirii lumii, din care rațiunea trebuie să-și facă un principiu

* Ceea ce am spus mai înainte despre Ideea psihologică și menirea ei propriu-zisă, ca principiu pentru o folosire pur regulativă a rațiunii, mă dispensează de a expune pe larg în mod special iluzia transcendentală, potrivit căreia acea unitate sistematică a oricărei diversități a simțului intern este reprezentată ipostatic. Procedeul este aici foarte asemănător aceluia pe care îl urmează Critica cu privire la idealul teologic.

regulativ al cercetării naturii. Mai mult încă, în această Idee putem permite fără sfială și fără teamă de blam anumite antropomorfisme, care sunt folositoare principiului regulativ în chestiune. Căci nu e decât tot o Idee, care nu este raportată direct la o ființă distinctă de lume, ci la principiul regulativ al unității sistematice a lumii, dar numai cu ajutorul unei scheme a ei, anume a unei inteligențe supreme, care este autorul lumii după scopuri înțelepte. Prin ea nu urma să fie gândit ce este în sine acest principiu originar al unității lumii, ci cum trebuie să-l folosim sau mai curând Ideea lui, relativ la folosirea sistematică a rațiunii cu privire la lucrurile lumii.

Dar (se va pune în continuare întrebarea) în felul acesta *putem* noi totuși admite un autor al lumii unic, înțelept și atotputernic? *Fără nici o îndoială*; și nu numai că putem, ci *trebuie* să presupunem un astfel de autor. Dar atunci extindem cunoașterea noastră dincolo de câmpul experienței posibile? *În nici un caz*. Căci noi am presupus numai un ceva, despre care nu avem nici un concept ce este el în sine (un obiect pur transcendental); dar, în raport cu ordinea sistematică și finală a construcției lumii, pe care trebuie s-o presupunem când studiem natura, n-am gândit acea ființă necunoscută nouă decât *în analogie* cu o inteligență (un concept empiric), adică am dotat-o cu privire la scopurile și perfecțiunea care se fondează pe această ființă exact cu acele proprietăți care, după condițiile rațiunii noastre, pot conține principiul unei astfel de unități sistematice. Această Idee este deci absolut fundată *în vederea folosirii cosmologice* a rațiunii noastre. Dar dacă am vrea să-i atribuim în mod absolut valabilitate obiectivă, am uita că nu e decât o ființă în Idee, pe care o gândim și, începând apoi de la un principiu care nu este determinabil prin observarea lumii, am fi prin aceasta puși în imposibilitate de a aplica în mod corespunzător acest principiu la folosirea empirică a rațiunii.

Dar (se va pune apoi întrebarea) în felul acesta pot eu face uz de conceptul și supoziția unei ființe supreme în observarea rațională a lumii? *Da*, propriu-zis în acest scop a și fost pusă la bază această Idee de către rațiune. Dar îmi este oare permis să consider ca scopuri niște dispoziții care se aseamănă cu scopurile, derivându-le din voința divină, deși prin intermediul unor dispoziții particulare din lume stabilite în acest sens? Da, voi puteți face și acest lucru, însă astfel încât să vă fie totuna dacă cineva spune că înțelepciunea divină a ordonat totul în felul acesta

pentru scopurile ei supreme sau că Ideea înțelepciunii supreme este un regulativ în cercetarea naturii și un principiu al unității sistematice și finale a naturii după legi naturale generale, chiar și acolo unde noi nu le sesizăm; cu alte cuvinte, că trebuie să vă fie absolut totuna, acolo unde le percepeți, dacă spuneți: Dumnezeu, cu înțelepciunea lui, a voit astfel, sau: natura a ordonat în mod înțelept astfel. Căci cea mai mare unitate sistematică și finală, pe care rațiunea voastră cerea să o pună ca principiu regulativ la baza oricărei cercetări a naturii, era tocmai ceea ce vă îndreptățea să puneți ca fundament Ideea unei inteligențe supreme ca o schemă a principiului regulativ; și câtă finalitate găsiți în lume, potrivit acestui principiu, tot atâta confirmare aveți pentru legitimitatea Ideii voastre; dar cum acest principiu nu avea alt scop decât să caute unitatea necesară și cea mai mare posibilă a naturii, datorăm în adevăr Ideii unei ființe supreme această unitate în măsura în care o atingem, dar nu putem ignora legile generale ale naturii, în vederea cărora, numai, a fost pusă la bază Ideea, fără a ajunge în contradicție cu noi înșine, pentru a considera finalitatea naturii ca accidentală și hiperfizică în ce privește originea ei, căci noi n-am fost îndreptățiți să admitem o ființă dincolo de natură, dotată cu proprietățile amintite, ci numai să punem ca fundament Ideea ei, pentru a considera feuomenele ca legate sistematic între ele, în analogie cu o determinare cauzală.

Tocmai de aceea suntem și îndreptățiți să gândim cauza lumii în Idee nu numai după un antropomorfism mai subtil (fără care nu s-ar putea gândi nimic despre ea), anume ca o ființă care posedă intelect, plăcere și neplăcere, de asemenea și o dorință corespunzătoare acestora din urmă, precum și voință etc., ci și să atribuim acestei ființe perfecțiune infinită, care astfel depășește mult pe aceea la care putem fi îndreptățiți prin cunoașterea empirică a ordinii lumii. Căci legea regulativă a unității sistematice reclamă ca noi să studiem natura astfel, ca și când s-ar găsi pretutindeni la infinit unitate sistematică și finală, cu toată varietatea cea mai mare posibilă. Căci, deși nu surprindem sau nu atingem decât puțin din această perfecțiune a lumii, totuși ține de legislația rațiunii noastre s-o căutăm și s-o presupunem pretutindeni; și trebuie să fie totdeauna profitabil pentru noi și nu poate deveni niciodată dăunător a organiza observarea naturii după acest principiu. Dar, totodată, este de asemenea clar că prin această reprezentare a Ideii unui autor suprem, luată ca fundament, nu existența și cunoașterea unei astfel de ființe, ci numai

Ideea ei îmi servește ca fundament și că deci eu nu deriv propriu-zis nimic din această ființă, ci numai din Ideea despre ea, adică din natura lucrurilor lumii, după o astfel de Idee. O anumită conștiință, deși nedezvoltată, a folosirii autentice a acestui concept al rațiunii noastre pare să fi prilejuit și limbajul modest și just al filosofilor din toate timpurile, când ei vorbesc de înțelepciunea și prevederea naturii și despre înțelepciunea divină ca expresii sinonime, ba chiar preferă prima expresie atâta timp cât e vorba numai de rațiunea speculativă, căci această expresie înfrânează pretenția de a afirma mai mult decât suntem îndreptățiți și totodată readuce rațiunea la câmpul ei propriu — natura.

Astfel rațiunea pură, care inițial părea să promită nici mai mult nici mai puțin decât extinderea cunoștințelor dincolo de toate limitele experienței, nu conține, dacă o înțelegem just, decât principii regulative, care prescriu în adevăr o unitate mai mare decât cea pe care o poate atinge folosirea empirică a intelectului, dar tocmai prin faptul că aceste principii împing atât de departe scopul de care caută să se apropie, ele duc la gradul cel mai înalt acordul acestei folosiri cu sine însăși, cu ajutorul unității sistematice; dar când sunt greșit înțelese și când sunt considerate drept principii constitutive ale unor cunoștințe transcendente, ele produc, printr-o aparență ce e drept strălucită, însă înșelătoare, convingere și o cunoaștere imaginară, prin urmare contradicții și dispute eterne.

*
* *

Astfel, orice cunoaștere omenească începe cu intuiții, se ridică de aici la concepte și sfârșește cu Idei. Deși cu privire la toate cele trei elemente ea are în adevăr izvoare de cunoaștere *a priori*, care la prima vedere par să desconsidere limitele oricărei experiențe, totuși o critică completă convinge că orice rațiune, în folosirea speculativă, nu poate trece niciodată cu aceste elemente dincolo de câmpul experienței posibile și că menirea propriu-zisă a acestei supreme facultăți de cunoaștere nu este decât a se servi de toate metodele și principiile ei pentru a pătrunde până în intimitatea naturii, după toate principiile posibile ale unității, printre care unitatea scopurilor este cea mai nobilă, dar niciodată de a depăși limitele ei, în afara cărora nu există *pentru noi*

nimic decât spațiu vid. Cercetarea critică a tuturor judecăților care pot extinde cunoașterea noastră dincolo de experiența reală ne-a convins desigur suficient, în Analitica transcendentală, că ele nu ne pot conduce niciodată la ceva mai mult decât la o experiență posibilă; și dacă n-am fi fost neîncrezători chiar față de teoremele abstracte și generale cele mai clare, dacă perspective atrăgătoare și aparente nu ne-ar fi tentat să înlăturăm constrângerea acelor judecăți, ne-am fi putut dispensa, desigur, de audierea obositoare a tuturor martorilor dialectici, pe care o rațiune transcendentă îi citează în sprijinul pretențiilor ei; căci am știut încă de mai înainte cu deplină certitudine că toate afirmațiile lor, deși poate bine intenționate, trebuiau să fie absolut lipsite de valoare, fiindcă se refereau la o cunoaștere pe care nici un om nu o poate dobândi vreodată. Dar cum discuția nu se mai sfârșește niciodată, dacă nu se descoperă adevărata cauză a aparenței, prin care poate fi înșelat chiar și cel mai perspicace gânditor, și cum descompunerea întregii noastre cunoașteri transcendente în elementele ei (ca un studiu al naturii noastre interne) nu este în sine de puțină valoare, iar pentru filosof ea este chiar o datorie, n-a fost numai necesar să cercetăm amănunțit, până la primele ei izvoare, această întreagă muncă a rațiunii speculative, oricât de sterilă ar fi ea; cum aparența dialectică este aici nu numai înșelătoare în ce privește judecata, ci și atrăgătoare și oricând firească în ce privește interesul pe care îl avem aici față de judecată, și va rămâne astfel în veci, a fost oportun să redactăm amănunțit actele acestui proces și să le depunem în arhiva rațiunii omenești, pentru a se evita în viitor erori similare.

II

METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Dacă consider ansamblul tuturor cunoştinţelor raţiunii pure şi speculative ca pe un edificiu, a cărui Idee cel puţin o avem în noi, pot spune: în Teoria transcendentală a elementelor am evaluat materialul de construcţie şi am stabilit pentru ce fel de edificiu, pentru care înălţime şi soliditate ajunge acest material. Desigur, s-a întâmplat că, deşi plănuiam un turn care să ajungă până la cer, provizia de materiale a ajuns totuşi numai pentru o casă de locuit care, pentru îndeletnicirile noastre pe câmpia experienţei, era destul de spaţioasă şi destul de înaltă spre a o cuprinde dintr-o privire; dar acea temerară întreprindere trebuia să eşueze din lipsă de materiale, chiar fără a mai ţine seamă şi de confuzia de limbaj, care în mod inevitabil trebuia să dezbine pe muncitori în ceea ce priveşte planul şi să-i împrăştie în toată lumea, pentru ca fiecare să-şi construiască pentru sine, după propriul plan. Acum nu ne interesează atât materialele, cât mai curând planul, şi fiind avertizaţi să nu ne aventurăm orbeşte într-un proiect oarecare, care ar putea depăşi eventual toate puterile noastre, pe de altă parte, neputând totuşi renunţa la construirea unei locuinţe solide, să facem devizul pentru o clădire în raport cu provizia de materiale care ne este dată şi care totodată este adecvată trebuinţei noastre.

Prin Metodologie transcendentală înţeleg deci determinarea condiţiilor formale ale unui sistem complet al raţiunii pure. În acest scop, vom avea de-a face cu o *disciplină*, un *canon*, o *arhitectonică*, în sfârşit, cu o *istorie* a raţiunii pure, şi vom realiza în sens transcendental ceea ce,

sub numele de *logică practică*, se încearcă în școli cu privire la folosirea intelectului în genere, dar nu se reușește, căci din moment ce logica generală nu se limitează la o specie particulară de cunoștință intelectuală (de exemplu, nu la cea pură) și nici la anumite obiecte, ea, fără a împrumuta cunoștințe din alte științe, nu poate face mai mult decât să propună titluri pentru *metode posibile* și expresii tehnice de care se face uz cu privire la sistematică în toate științele și care familiarizează pe elev de mai înainte cu nume, a căror semnificație și folosire el le va cunoaște abia mai târziu.

METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul întâi

DISCIPLINA RAȚIUNII PURE

Judecățile care sunt negative, nu numai în ce privește forma logică, ci și în ce privește conținutul, nu se bucură de prea mare stimă față de dorința de cunoaștere a oamenilor; ele sunt considerate chiar ca un fel de dușmani invidioși ai instinctului nostru de cunoaștere, care tinde neîncetat spre extinderea cunoștințelor și aproape că este nevoie de o apologie pentru a le face tolerate și cu atât mai mult pentru a le procura favoare și stimă.

Din punct de vedere *logic*, putem exprima orice judecată sub formă negativă, însă în ceea ce privește conținutul cunoașterii noastre în genere, dacă aceasta este extinsă sau limitată printr-o judecată, judecățile negative au funcția proprie numai de a *împiedica eroarea*. De aceea, judecățile negative care trebuie să prevină o cunoștință falsă, acolo unde totuși niciodată nu e posibilă o eroare, sunt desigur foarte adevărate, dar sunt totuși goale, adică nu sunt deloc adecvate scopului lor, și tocmai de aceea sunt adesea ridicole. Așa este judecata acelui retor că A l e x a n d r u n-ar fi putut cuceri nici o țară fără armată.

Dar unde limitele cunoașterii noastre posibile sunt foarte înguste, iar impulsul de a judeca — mare, aparența care se oferă, foarte înșelătoare și prejudiciul rezultat din eroare considerabil, acolo o instrucție *negativă*, care servește numai pentru a ne păzi de erori, are chiar mai multă importanță decât unele instrucțiuni pozitive, prin care cunoașterea noastră ar putea dobândi o creștere. *Constrângerea* care îngrădește și, în fine, suprimă înclinația permanentă de a ne abate de la anumite reguli se numește *disciplină*. Ea se deosebește de *cultură*, care are de scop numai de a dezvolta o *aptitudine*, fără a suprima alta deja existentă. La formarea unui talent, care tinde să se manifeste din propriul său îndemn, disciplina oferă o contribuție negativă*, în timp ce cultura și doctrina, o contribuție pozitivă.

Că temperamentul ca și talentele, care își permit bucuros o mișcare liberă și neîngrădită (ca imaginația și agerimea minții), au nevoie în unele privințe de o disciplină, va admite cu ușurință oricine. Dar că rațiunea, căreia îi revine sarcina de a prescrie propria-i disciplină tuturor celorlalte tendințe, are ea însăși nevoie de o disciplină, poate părea desigur ciudat; în realitate, ea a scăpat până acum de o astfel de umilință, tocmai fiindcă sub forma solemnă și profund cuviincioasă în care se înfățișează nimeni n-ar putea cădea ușor la bănuiala unui joc frivol cu imagini, în loc de concepte, și cu cuvinte, în loc de lucruri.

Nu e nevoie de o critică a rațiunii în folosire empirică, căci principiile ei sunt supuse unui examen continuu prin piatra de încercare a experienței; de asemenea, nici în domeniul matematicii, unde conceptele ei trebuie prezentate imediat *in concreto* în intuiția pură și unde tot ceea ce este neîntemeiat și arbitrar devine imediat evident. Dar unde nici intuiția empirică, nici cea pură nu mențin rațiunea pe un făgaș vizibil, anume în folosirea ei transcendentală după simple concepte, acolo ea are mare nevoie de o disciplină care să-i înfrâneze înclinarea spre extindere dincolo de limitele înguste ale experienței posibile și să o

* Știu, desigur, că în limbajul didactic se obișnuiește a folosi termenul de *disciplină* ca fiind identic cu cel de instrucție. Dar există, pe de altă parte, atâtea alte cazuri în care prima expresie, în sens de *corecție*, este distinsă cu grijă de cea de-a doua, în sens de *instrucție*, și natura lucrurilor are ea însăși grijă de a păstra pentru această distincție singurele expresii adecvate, încât eu aș dori să nu se permită niciodată folosirea acelui cuvânt în alt sens decât negativ.

ferească de rătăcire și eroare, astfel încât întreaga filosofie a rațiunii pure nu are de-a face decât cu acest folos negativ. Erorile izolate pot fi remediate prin *cenzură*, iar cauzele lor, prin *critică*. Dar unde, ca în rațiunea pură, se găsește un întreg sistem de amăgiri și iluzii, care sunt legate între ele și unite prin principii comune, acolo pare să fie necesară o legislație specială, și anume una negativă care, sub numele de *disciplină*, să-și instituie din natura rațiunii și a obiectelor folosirii ei pure oarecum un sistem de circumspecție și de examen de sine, în fața căruia să nu poată sta în picioare nici o aparență sofistică și falsă, ci trebuie să se trădeze imediat, oricare ar fi motivele care s-o ascundă.

Trebuie însă notat că în această a doua parte principală a Criticii transcendentale aplic disciplina rațiunii pure nu asupra conținutului, ci numai asupra metodei de cunoaștere din rațiune pură. Asupra **conținutului** am aplicat-o în Teoria elementelor. Dar folosirea rațiunii, indiferent de obiectul aplicării ei, are ceva similar și totuși, în măsura în care trebuie să fie transcendentală, ea este atât de esențial distinctă de toate celelalte folosiri, încât fără teoria negativă, de avertizare, a unei discipline special instituite nu pot fi evitate erorile care trebuie să rezulte în mod necesar din aplicarea improprie a unor metode, care se potrivesc de altfel rațiunii, dar nu aici.

Capitolul întâi

Secțiunea întâi

DISCIPLINA RAȚIUNII PURE ÎN FOLOSIRE DOGMATICĂ

Matematica oferă exemplul cel mai strălucit al unei rațiuni pure care se extinde de la sine cu succes, fără ajutorul experienței. Exemplele sunt contagioase, în special pentru acea facultate care în mod firesc se flatează, închipuindu-și că are același succes și în alte cazuri, de care a avut parte în unul din cazuri. De aceea, rațiunea pură în folosire transcendentală speră să se poată extinde tot atât de norocos și temeinic

cum a reușit în folosirea matematică, dacă întrebuințează acolo aceeași metodă care a fost aici de un folos atât de evident. Este foarte important pentru noi să știm dacă metoda pentru a ajunge la certitudine apodictică, și care se numește *matematică* în această știință din urmă, este totuna cu certitudinea căutată în filosofie și care aici ar trebui numită *dogmatică*.

Cunoașterea *filosofică* este *cunoașterea rațională* din *concepte*, pe când cunoașterea matematică este o cunoaștere din *construirea conceptelor*. Dar *a construi* un concept înseamnă a prezenta *a priori* intuiția care îi corespunde. Pentru construirea unui concept se cere deci o intuiție *nonempirică* care, prin urmare, ca intuiție, este un obiect *singular*, ceea ce nu înseamnă însă că în calitate de constructoare a unui concept (a unei reprezentări generale) ea nu trebuie să exprime în reprezentare valabilitate generală pentru toate intuițiile posibile care aparțin aceluiași concept. Astfel, eu construiesc un triunghi, în timp ce prezint obiectul corespunzător acestui concept fie prin simpla imaginație în intuiția pură, fie după imaginație și pe hârtie în intuiția empirică, în ambele cazuri însă cu totul *a priori*, fără a-i fi împrumutat modelul din vreo experiență oarecare. Figura singulară desenată este empirică și servește totuși la exprimarea conceptului, în ciuda generalității lui, fiindcă în această intuiție empirică nu se ia în considerare decât actul construirii conceptului, căruia multe determinări, ca cea de mărime, laturi, unghiuri, îi sunt cu totul indiferente și deci se face abstracție de aceste diferențe care nu modifică conceptul de triunghi.

Cunoașterea filosofică consideră deci particularul numai în general, pe când cea matematică, generalul în particular, ba chiar în singular, deși totuși *a priori* și cu ajutorul rațiunii, astfel încât, cum acest singular este determinat în anumite condiții generale de construcție, tot astfel obiectul conceptului, căruia acest singular nu-i corespunde decât ca schemă, trebuie gândit ca fiind universal determinat.

În această formă constă deci diferența esențială a acestor două specii de cunoaștere rațională, și ea nu se bazează pe diferența materiei sau obiectelor lor. Cei care își închipuiau că disting filosofia de matematică prin aceea că afirmau despre cea dintâi că are ca obiect numai *calitatea*, pe când cea de-a doua numai *cantitatea*, au luat efectul

drept cauză. Forma cunoașterii matematice este cauza pentru care ea nu se poate raporta decât la mărimi. Căci numai conceptul de mărimi poate fi construit, adică prezentat *a priori* în intuiție, pe când calitățile nu pot fi prezentate în nici o altă intuiție decât în cea empirică. De aceea, o cunoaștere rațională a lor nu poate fi posibilă decât prin concepte. Astfel, nimeni nu poate lua o intuiție corespunzătoare conceptului de realitate din altă parte decât din experiență, dar niciodată nu o poate avea *a priori*, din sine însuși și anterior conștiinței empirice. Forma conică poate fi făcută intuitivă fără vreun ajutor empiric, numai după concept, dar culoarea acestui con trebuie să fie dată mai întâi într-o experiență sau alta. Conceptul de cauză în genere nu-l pot prezenta în nici un fel de intuiție decât într-un exemplu pe care mi-l pune la îndemână experiența etc. De altfel, filosofia tratează și ea despre mărimi, ca și matematica, de exemplu despre totalitate, infinit etc. Matematica se ocupă și cu deosebirea dintre linii și suprafețe ca spații de calitate diferită, cu continuitatea întinderii, considerată ca o calitate a ei. Deși în astfel de cazuri ele au un obiect comun, totuși modul de a-l trata prin rațiune este cu totul altul în meditarea filosofică decât în cercetarea matematică. Cea dintâi se menține numai la concepte generale, pe când cea de-a doua nu poate începe nimic cu simplul concept, ci se precipită imediat spre intuiție, în care consideră conceptul *in concreto*, dar nu empiric, ci într-o intuiție pe care o prezintă *a priori*, adică pe care și-a construit-o și în care ceea ce urmează din condițiile generale ale construcției trebuie să fie general valabil și pentru obiectul conceptului construit.

Să se dea unui filosof conceptul unui triunghi și să fie lăsat să găsească în felul lui raportul dintre suma unghiurilor lui și unghiul drept. El nu are decât conceptul unei figuri închise în trei linii drepte și, în această figură, conceptul despre tot atâtea unghiuri. Oricât ar reflecta asupra acestui concept, nu va scoate din el nimic nou. El poate analiza și clarifica conceptul de linie dreaptă, de unghi sau de numărul trei, dar nu poate ajunge la alte proprietăți care nu se află în aceste concepte. Când geometrul se ocupă de această problemă, începe prin a construi un triunghi. Fiindcă știe că două nnghiuri drepte fac împreună cât toate unghiurile adiacente care pot fi trase dintr-un punct pe o linie dreaptă, el prelungește o latură a triunghiului său și obține două unghiuri adiacente care sunt egale cu două unghiuri drepte. Apoi împarte unghiul extern,

trăgând o linie paralelă cu latura din față a triunghiului și vede că aici rezultă un unghiu exterior adiacent, care este egal cu un unghi intern etc. El ajunge în felul acesta printr-un lanț de raționamente, călăuzit permanent de intuiție, la rezolvarea absolut clară și totodată generală a problemei.

Dar matematica nu construiește numai mărimi *(quanta)*, ca în geometrie, ci și simpla mărime *(quantitas)*, ca în algebră, unde face complet abstracție de natura obiectului care trebuie gândit după un astfel de concept de mărime. Ea își alege apoi o anumită notație a tuturor construcțiilor de mărimi în genere (numere), cum ar fi aceea de adunare, scădere etc., extragerea rădăcinii; și după ce a desemnat și conceptul general de mărimi după diferitele raporturi dintre ele, ea reprezintă în intuiție, după anumite reguli generale, orice operație produsă și modificată prin cantitate; când o mărime trebuie divizată prin alta, ea combină caracterele amândurora după forma care desemnează diviziunea etc. și astfel ajunge, cu ajutorul unei construcții simbolice, așa cum geometria ajunge, cu ajutorul unei construcții ostensive sau geometrice (a obiectelor însele), acolo unde cunoașterea discursivă n-ar putea ajunge niciodată cu ajutorul simplelor concepte.

Care poate fi cauza acestei situații atât de diferite în care se află doi meșteri ai rațiunii, dintre care unul își urmează drumul după concepte, iar celălalt după intuiții, pe care le prezintă *a priori*, potrivit conceptelor? În urma teoriilor transcendentale expuse mai sus, această cauză este clară. Aici nu este vorba de judecăți analitice care pot fi produse prin simpla analiză a conceptelor (aici filosoful ar avea, fără îndoială, avantaj asupra rivalului său), ci e vorba de judecăți sintetice, și anume de astfel de judecăți care trebuie să fie cunoscute *a priori*. Căci nu am de văzut ceea ce gândesc de fapt în conceptul meu de triunghi (acesta nu e nimic mai mult decât simpla definiție); dimpotrivă, trebuie să trec dincolo de el, spre proprietăți care nu se află în acest concept, dar care totuși îi aparțin. Dar acest lucru nu este posibil altfel decât dacă îmi determin obiectul meu fie după condițiile intuiției empirice, fie după cele ale intuiției pure. Primul procedeu n-ar da decât o judecată empirică (prin măsurarea unghiurilor triunghiului), care n-ar avea universalitate, și cu atât mai puțin necesitate, iar despre așa ceva nu poate fi vorba. Al doilea procedeu este însă construcția matematică, și anume aici construcția geometrică, cu ajutorul căreia adaug, într-o intuiție pură, la fel ca și în

cea empirică, diversul care aparține schemei unui triunghi în genere și, prin urmare, conceptului de triunghi, prin care, negreșit, trebuie să fie construite judecăți sintetice universale.

Deci în zadar aș filosofa, adică aș reflecta discursiv asupra triunghiului, fără a ajunge prin aceasta câtuși de puțin mai departe decât la simpla definiție, de la care însă ar trebui tocmai să încep. Există, desigur, o sinteză transcendentală din pure concepte, care iarăși nu-i reușește decât filosofului; dar ea nu privește niciodată mai mult decât un lucru în genere, în condițiile pe care percepția lui poate să le îndeplinească pentru a aparține experienței posibile. Dar în problemele matematice nici nu e vorba despre aceasta și în genere despre existență, ci despre proprietățile obiectelor în sine, numai întrucât aceste proprietăți sunt legate de conceptul obiectelor.

În exemplul citat n-am căutat decât să clarificăm ce diferență mare se găsește între folosirea discursivă a rațiunii din concepte și folosirea intuitivă prin construirea conceptelor. În mod firesc se pune acum întrebarea care este cauza care face necesară o astfel de folosire dublă a rațiunii și după care condiții putem cunoaște dacă are loc numai cea dintâi sau și a doua.

Toată cunoașterea noastră se raportează totuși, în cele din urmă, la intuiții posibile; căci numai prin ele este dat un obiect. Dar un concept *a priori* (un concept nonempiric) cuprinde în sine fie o intuiție pură, și în acest caz el poate fi construit, sau nu cuprinde decât sinteza intuițiilor posibile, care nu sunt date *a priori*, și atunci putem desigur judeca prin el sintetic și *a priori*, dar numai discursiv, din concepte, și niciodată intuitiv, prin construirea conceptului.

Dar dintre toate intuițiile, nici una nu este dată *a priori*, decât simpla formă a fenomenelor, spațiul și timpul; și un concept despre spațiu și timp, cum e cuanta, poate fi prezentat *a priori* în intuiție, adică construit fie împreună cu calitatea lor (forma lor), fie și numai în cantitatea lor (simpla sinteză a diversului omogen) prin număr. Dar materia fenomenelor, prin care ne sunt date *lucruri* în spațiu și în timp, poate fi reprezentată numai în percepție, adică a posteriori. Singurul concept care reprezintă *a priori* acest conținut empiric al fenomenelor este conceptul de *lucru* în genere, iar cunoașterea sintetică *a priori* despre acesta nu

poate oferi decât simpla regulă a sintezei a ceea ce poate da percepția *a posteriori*, dar niciodată intuiția obiectului real, căci aceasta trebuie să fie necesar empirică.

Judecățile sintetice care se referă la *lucruri* în genere, a căror intuiție nu poate fi dată *a priori*, sunt transcendentale. Prin urmare, judecățile transcendentale nu pot fi date niciodată prin construirea conceptelor, ci numai după concepte *a priori*. Ele conțin numai regula potrivit căreia o anumită unitate sintetică a ceea ce nu poate fi reprezentat intuitiv *a priori* (a percepțiilor) trebuie căutată empiric. Ele însă nu pot prezenta într-un caz oarecare nici unul dintre conceptele lor *a priori*, ci numai *a posteriori*, cu ajutorul experienței, care va fi posibilă abia după acele principii sintetice.

Dacă trebuie să judecăm sintetic despre un concept, trebuie să ieșim din acest concept, și anume spre intuiția în care el este dat. Căci dacă rămânem la ceea ce este conținut în concept, judecata ar fi numai analitică și o explicație a Ideii după ceea ce este în realitate conținut în ea. Dar eu pot pleca de la concept spre intuiția pură sau empirică care îi corespunde, pentru a-l examina *in concreto* în ea și pentru a cunoaște *a priori* sau *a posteriori* ceea ce se cuvine obiectului acestui concept. În primul caz, este o cunoaștere rațională și matematică prin construirea conceptului, în cel de-al doilea caz, este o cunoaștere numai empirică (mecanică), care nu poate da niciodată judecăți necesare și apodictice. Astfel, aș putea analiza conceptul meu empiric de aur fără ca prin aceasta să câștig mai mult decât să pot enumera ceea ce gândesc de fapt sub acest cuvânt, de unde în cunoașterea mea are loc, fără îndoială, o îmbunătățire logică, dar nu se obține o sporire sau un adaos. Eu iau însă materia care se prezintă sub acest nume și leg de ea percepții care îmi vor pune la îndemână diferite judecăți sintetice, dar empirice. Aș construi conceptul matematic de triunghi, adică l-aș da *a priori* în intuiție și aș obține pe această cale o cunoaștere sintetică, dar rațională. Dar când îmi este dat conceptul transcendental al unei realități, substanțe, forțe etc., el nu desemnează nici o intuiție empirică, nici una pură, ci exclusiv sinteza intuițiilor empirice (care deci nu pot fi date *a priori*); cum sinteza nu se poate ridica *a priori* la sinteza care îi corespunde, din el deci nici nu poate rezulta o judecată sintetică determinantă, ci numai un principiu al sintezei* de intuiții empirice posibile. Astfel, o judecată transcendentală

* Cu ajutorul conceptului de cauză, ies realmente din conceptul empiric al unui eveniment (în care se întâmplă ceva), dar nu spre intuiția care prezintă conceptul de

este o cunoaştere raţională sintetică după simple concepte şi prin urmare o judecată discursivă, căci numai prin ea este posibilă orice unitate sintetică a cunoaşterii empirice, dar prin ea nu este dată *a priori* nici o intuiţie.

Astfel, există două întrebuinţări ale raţiunii, care în ciuda universalităţii cunoaşterii şi a producerii ei *a priori*, comune ambelor întrebuinţări, sunt totuşi foarte diferite în mersul lor, şi anume datorită faptului că în fenomen, prin care ne sunt date toate obiectele, se află două elemente: forma intuiţiei (spaţiul şi timpul), care poate fi cunoscută şi determinată cu totul *a priori*, şi materia (fizicul) sau conţinutul, care înseamnă ceva ce se găseşte în spaţiu şi în timp, prin urmare conţine o existenţă şi corespunde senzaţiei. În ceea ce priveşte ultimul element, care nu poate fi dat niciodată în mod determinat altfel decât empiric, nu putem avea *a priori* decât concepte nedeterminate ale sintezei senzaţiilor posibile, întrucât ele aparţin unităţii apercepţiei (într-o experienţă posibilă). În ceea ce priveşte primul element, putem determina *a priori* conceptele noastre în intuiţie, întrucât noi înşine ne creăm obiectele în spaţiu şi în timp, printr-o sinteză uniformă, considerându-le numai ca *quanta*. Cea dintâi se numeşte folosire a raţiunii prin concepte, întrucât nu putem face nimic mai mult decât să aducem sub concepte fenomenele, în conţinutul lor real, care în felul acesta nu pot fi determinate decât empiric, adică *a posteriori* (dar conform acestor concepte, ca reguli ale unei sinteze empirice). Cea de-a doua este folosirea raţiunii prin construirea conceptelor, întrucât acestea, raportându-se deja la o intuiţie *a priori*, pot fi date tocmai de aceea în intuiţia pură în mod determinat *a priori* şi fără nici un fel de date empirice. A examina tot ce există (un lucru în spaţiu sau în timp), pentru a şti dacă şi în ce măsură este sau nu un cuantum, dacă în el trebuie reprezentată o existenţă sau o lipsă de existenţă, în ce măsură acest ceva (care umple spaţiul sau timpul) este un substrat prim sau o simplă determinare, dacă existenţa lui are un raport cu altceva ca fiindu-i cauză sau efect, şi în sfârşit dacă, în ce priveşte existenţa, el se află izolat sau în dependenţă reciprocă cu altele,

cauză *in concreto*, ci spre condiţiile de timp în genere, care ar putea fi găsite în experienţă în conformitate cu conceptul de cauză. Procedez deci numai după concepte şi nu pot proceda prin construcţia conceptelor, căci conceptul este o regulă a sintezei percepţiilor, care nu sunt intuiţii pure şi deci nu pot fi *date a priori*.

a examina posibilitatea acestei existențe, realitatea și necesitatea ei sau contrariile lor: toate acestea aparțin *cunoașterii raționale* din concepte, care se numește cunoaștere *filosofică*. Dar a determina *a priori* în spațiu o intuiție (figura), a diviza timpul (durata) sau numai a cunoaște universalul sintezei unuia și aceluiași lucru în timp și în spațiu și mărimea unei intuiții în genere (numărul), care rezultă de aici, aceasta este o *operație rațională* prin construirea conceptelor și se numește *matematică*.

Marele succes pe care îl obține rațiunea cu ajutorul matematicii ne face să presupunem în mod foarte firesc că, dacă nu matematica însăși, însă metoda ei va reuși și în afara câmpului mărimilor, aducând toate conceptele la intuiții, pe care ea le poate da *a priori* și prin care va deveni, așa-zicând, stăpână asupra naturii; pe când filosofia pură, dimpotrivă, cu concepte discursive *a priori*, face o treabă de cârpăceală în natură, fără a putea face intuitivă *a priori* realitatea lor și tocmai prin aceasta să le acrediteze. De asemenea, se pare că meșterilor în această artă nu le lipsește încrederea în sine, iar publicului nu-i lipsesc marile speranțe în abilitatea lor, din moment ce aceștia au trebuit să se ocupe cu problema de față. În adevăr, cum ei abia dacă au filosofat vreodată asupra matematicii lor (o îndeletnicire dificilă!), nici nu le trece prin minte diferența specifică dintre o folosire a rațiunii și cealaltă. Reguli curente și folosite empiric, pe care le împrumută de la rațiunea comună, au pentru ei valoare de axiome. De unde pot veni conceptele de spațiu și timp, cu care ei se ocupă (ca de singurele cuante originare), ei nici nu se interesează și tot astfel le pare inutil să cerceteze originea conceptelor pure ale intelectului și prin aceasta și sfera valabilității lor, ci numai să se servească de ele. În toate acestea ei fac foarte bine când nu depășesc limita hotărâtă lor, anume aceea a *naturii*. Dar ei ajung pe neobservate de la câmpul sensibilității la terenul nesigur al conceptelor pure și chiar transcendentale, unde Pământul nu le permite nici să stea în picioare, nici să înoate *(instabilis tellus, innabilis unda)* și unde nu se pot face decât pași ușori, despre care timpul nu păstrează nici cea mai slabă urmă, pe când, dimpotrivă, în matematică mersul lor lasă o șosea militară, pe care chiar și urmașii cei mai îndepărtați pot păși cu încredere.

Cum ne-am impus obligația de a determina exact și cu certitudine limitele rațiunii pure în folosirea transcendentală și cum acest fel de

străduință are în sine particularitatea că, în ciuda celor mai insistente și clare avertizări, se lasă mereu înșelată de speranța, înainte de a renunța cu totul, că va ajunge dincolo de limitele experienței, în ținuturile încântătoare ale intelectului, este necesar să mai îndepărtăm și ultima ancoră a unei speranțe fantastice și să arătăm că aplicarea metodei matematice în această specie de cunoaștere nu poate procura nici cel mai mic profit, afară poate de unul, anume de a descoperi cu atât mai clar goliciunea lor proprie, că geometria și filosofia sunt două lucruri cu totul diferite, deși în știința naturii ele își dau în adevăr mâna, că prin urmare procedeul uneia nu poate fi niciodată imitat de cealaltă.

Temeinicia matematicii se bazează pe definiții, axiome, demonstrații. Mă voi mulțumi să arăt că nici unul din aceste elemente nu poate fi procurat și nici imitat de filosofie, în sensul în care le ia matematicianul. Că geometrul, urmând metoda lui, nu realizează în filosofie decât castele de cărți de joc, iar filosoful, urmând-o pe a lui, nu poate produce în matematică decât o flecăreală, deși filosofia constă tocmai în a cunoaște limitele lui, și însuși matematicianul, când talentul lui nu este limitat cumva de la natură și redus la specialitatea lui, nu poate respinge avertizările filosofiei și nici nu le poate trece cu vederea.

1. Despre d e f i n i ț i i. *A defini*, cum arată însăși expresia, n-ar însemna propriu-zis decât a expune originar conceptul explicit al unui lucru în cadrul limitelor lui*. Potrivit unei asemenea exigențe, un concept *empiric* nu poate fi deloc definit, ci numai *explicat*. Căci cum în el nu avem decât câteva caractere ale unei anumite specii de obiecte ale simțurilor, nu e niciodată sigur dacă sub cuvântul care desemnează acest obiect nu gândim o dată mai multe caractere, altă dată mai puține. Astfel, în conceptul de *aur*, în afară de greutate, culoare, rezistență, cineva mai poate gândi și proprietatea că el nu ruginește, în timp ce altul nu știe poate nimic despre aceasta. Nu ne servim de anumite caractere decât atâta timp cât ele sunt suficiente pentru a distinge; dar observații noi înlătură unele caractere și adaugă altele, deci conceptul nu stă niciodată

* *Explicitare* înseamnă claritatea și suficiența caracterelor; *limite* înseamnă precizia că nu mai sunt alte caractere decât cele care aparțin conceptului explicit; iar *originar* înseamnă că această determinare de limite nu este derivată de undeva și deci nu mai are nevoie de o altă dovadă, ceea ce ar face pretinsa definiție incapabilă să stea în fruntea tuturor judecăților asupra unui obiect.

între limite certe. Și la ce ar servi, de altfel, a defini un astfel de concept, din moment ce atunci când e vorba, de exemplu, de apă și de proprietățile ei, nu ne vom opri la ceea ce gândim prin cuvântul apă, ci vom trece la experimente, și cuvântul, cu puținele caractere care îi sunt atașate, nu trebuie să constituie decât o *desemnare* și nu un concept al lucrului, prin urmare pretinsa definiție nu e altceva decât o definiție verbală. În al doilea rând, la drept vorbind, un concept dat *a priori* nici nu poate fi definit, de exemplu cel de substanță, cauză, drept, echitate etc. Căci nu pot fi sigur niciodată că reprezentarea clară a unui concept dat (încă în mod confuz) a fost explicit dezvoltată decât dacă știu că această reprezentare este adecvată obiectului. Dar cum conceptul lui, așa cum este dat, poate conține multe reprezentări obscure, pe care le trecem cu vederea la analiză, deși în aplicare avem nevoie totdeauna de ele, explicitarea analizei conceptului meu este totdeauna îndoielnică și poate fi făcută numai *probabilă* prin numeroase exemple potrivite, dar niciodată *apodictic* certă. În locul expresiei *definiție*, eu aș folosi mai cu plăcere pe cea de *expunere*, care rămâne mereu precaută și sub care criticul poate accepta până la un anumit grad ca valabilă definiția și totuși să-și mențină încă rezerva în ce privește explicitarea ei. Cum deci nici conceptele date empiric, nici cele date *a priori* nu pot fi definite, nu mai rămân altele decât cele gândite arbitrar, asupra cărora putem încerca această operație. În asemenea caz, pot defini oricând conceptul meu; căci trebuie totuși să știu ce am voit să gândesc, din moment ce eu însumi l-am alcătuit în mod premeditat și nu mi-a fost dat nici prin natura intelectului, nici prin experiență, dar nu pot spune că prin aceasta am definit un obiect adevărat. Dacă conceptul se bazează pe condiții empirice, de exemplu, conceptul de ceas marin, obiectul și posibilitatea lui nu sunt încă date prin acest concept arbitrar; de aici nu știu nici măcar dacă el are undeva un obiect, și explicația mea poate fi numită mai curând o declarație (a proiectului meu) decât definiția unui obiect. Astfel, nu mai rămân alte concepte susceptibile de a fi definite decât cele care conțin o sinteză arbitrară ce poate fi construită *a priori*; prin urmare, numai matematica are definiții. Căci obiectul pe care îl gândește, ea îl prezintă și *a priori* în intuiție, și acesta nu poate desigur conține nici mai mult, nici mai puțin decât conceptul, deoarece conceptul despre obiect a fost dat originar prin explicare, adică fără a deriva explicarea din altă

parte. Limba germană nu are pentru expresiile de *expunere, explicare, declarație* și *definiție* decât un singur cuvânt: *Erklärung*, și de aceea trebuie să mai atenuăm severitatea exigenței care ne-a determinat să refuzăm explicațiilor filosofice titlul onorabil de definiție și vom limita toată această notă la constatarea că definițiile filosofice nu sunt decât expuneri de concepte date, pe când definițiile matematice sunt construcții de concepte formate originar; cele dintâi nu sunt alcătuite decât analitic, prin descompunere (a cărei totalitate nu este apodictic certă), pe când cele din urmă sunt realizate sintetic și deci ele însele *alcătuiesc* conceptul, pe când cele dintâi îl *explică* numai. De aici urmează:

a. În filosofie nu trebuie să imităm matematica, astfel încât să începem cu definiția, decât doar ca simplă încercare. Cum definițiile sunt analize de concepte date, avem mai întâi, deși încă numai confuze, aceste concepte, iar expunerea incompletă precedă pe cea completă, astfel încât din câteva caractere, pe care le-am scos dintr-o analiză încă incompletă, putem conchide multe, mai înainte de a fi ajuns la expunerea completă, adică la definiție; într-un cuvânt, că în filosofie definiția, ca claritate adecvată, trebuie mai curând să încheie opera decât s-o înceapă*. În matematică, dimpotrivă, nu avem nici un concept anterior definiției, fiindcă abia prin ea este dat conceptul; deci ea trebuie și poate și începe oricând cu definiția.

b. Definițiile matematice nu pot greși niciodată. Cum conceptul este dat abia prin definiție, el nu conține decât exact ceea ce definiția a voit să gândească prin el. Dar deși în el nu poate apărea nimic inexact în ce privește conținutul, se poate totuși greși uneori, desigur numai rareori, în forma (în care este îmbrăcat), anume în privința preciziei. Astfel, definiția obișnuită a circumferinței, că este o linie *curbă* ale cărei puncte

* Filosofia abundă în definiții eronate, în special în astfel de definiții care conțin în adevăr elemente pentru o definiție, dar nu încă în mod complet. Dacă n-am putea întreprinde nimic cu un concept înainte de a-l fi definit, lucrurile ar sta prost cu întreaga filosofare. Dar cum, atât cât ajung, elementele (analizei) pot fi folosite bine și sigur, pot fi folosite foarte util și definițiile deficiente, adică judecățile care propriu-zis încă nu sunt definiții, dar care de altfel sunt adevărate și prin urmare se apropie de definiții. În matematică, definiția se referă *ad esse*, în filosofie, *ad melius* esse. E frumos, dar adesea foarte dificil să ajungem la definiție. Juriștii sunt încă în căutarea unei definiții pentru conceptul lor de drept.

se află egal de îndepărtate de unul singur (de centru), are cusurul că a introdus, fără să fie necesar, determinarea de *curbă*. Căci trebuie să existe o teoremă specială, care este scoasă din definiție și care poate fi ușor demonstrată, anume că orice linie, ale cărei puncte sunt egal de îndepărtate de unul singur, este curbă (nici o parte a ei nu dreaptă). Definițiile analitice, dimpotrivă, pot greși în diverse moduri, fie introducând caractere care în realitate nu se aflau în concept, fie omițând ceva din explicitare, care constituie esențialul unei definiții, fiindcă nu putem fi absolut siguri că analiza este completă. Din acest motiv, metoda matematicii în ce privește definiția nu poate fi imitată în filosofie.

2. Despre a x i o m e. Acestea sunt principii sintetice *a priori*, care sunt nemijlocit certe. Dar un concept nu poate fi legat cu un altul în mod sintetic și totuși nemijlocit, căci pentru a putea ieși dintr-un concept, este nevoie de o a treia cunoștință intermediară. Cum filosofia nu este decât o cunoaștere rațională din concepte, în ea nu se întâlnește nici un principiu care să merite numele de axiomă. Matematica, dimpotrivă, este capabilă de axiome, deoarece, cu ajutorul construcției conceptelor în intuiția obiectului, ea poate lega predicatele lui *a priori* și imediat, de exemplu că trei puncte se află totdeauna într-un plan. Un principiu sintetic, dimpotrivă, nu poate fi niciodată nemijlocit cert numai din concepte; de exemplu, judecata: tot ce se întâmplă are cauza sa, căci eu trebuie să caut un al treilea concept, anume condiția determinării de timp într-o experiență, și nu putem cunoaște un asemenea principiu în mod direct, nemijlocit numai din concepte. Principiile discursive sunt deci cu totul altceva decât cele intuitive, adică axiomele. Cele dintâi reclamă oricând și o deducție, de care cele din urmă se pot lipsi cu totul, și cum din același motiv ele sunt evidente, ceea ce principiile filosofiee, cu toată certitudinea lor, nu pot totuși pretinde niciodată, lipsește infinit de mult ca o judecată sintetică oarecare a rațiunii pure și transcendentale să fie atât de evidentă (cum este obiceiul a exprima cu încăpățânare) ca judecata că *de două ori doi fac patru*. Este adevărat că în Analitică, la tabelul principiilor intelectului pur, am amintit și anumite axiome ale intuiției; dar principiul citat acolo nu era el însuși o axiomă, ci nu servea decât pentru a procura principiul posibilității axiomelor în genere și nu era el însuși decât un principiu din concepte. Căci chiar și posibilitatea matematicii trebuie arătată în filosofia transcendentală. Filosofia nu are

deci axiome și nu poate impune niciodată în mod absolut principiile ei *a priori*, ci trebuie să binevoiască a-și justifica dreptul ei în privința lor printr-o deducție temeinică.

3. Despre d e m o n s t r a ț i i. Numai o dovadă apodictică, întrucât este intuitivă, poate fi numită demonstrație. Experiența ne învață desigur ceea ce este, dar nu că nu poate fi altfel. De aceea, argumentele empirice nu pot procura o dovadă apodictică. Dar din concepte *a priori* (în cunoașterea discursivă) nu poate rezulta niciodată certitudine intuitivă, adică evidență, oricât de apodictic certă ar putea fi de altfel judecata. Numai matematica conține deci demonstrații, fiindcă ea nu-și derivă cunoașterea din concepte, ci din construcția lor, adică din intuiție, care poate fi dată *a priori*, corespunzător conceptelor. Nici metoda algebrei, cu ecuațiile ei, din care scoate, prin reducție, adevărul împreună cu dovada lui, nu este, ce-i drept, o construcție geometrică, totuși o construcție caracteristică, în care prin simboluri se prezintă conceptele în intuiție, în special cele despre raportul mărimilor, și unde, chiar fără a avea în vedere euristicul, se asigură împotriva erorilor toate raționamentele, prin aceea că fiecare din ele este prezentat în fața ochilor. Cunoașterea filosofică, dimpotrivă, trebuie să se dispenseze de acest avantaj, fiindcă ea trebuie să considere totdeauna generalul *in abstracto* (prin concepte), pe când matematica poate examina generalul *in concreto* (în intuiția particulară) și totuși prin reprezentarea pură *a priori*, unde fiecare greșeală devine vizibilă. De aceea, pe primele le-aș numi *dovezi acroamatice* (discursive), fiindcă nu se pot face decât prin simple cuvinte (prin obiect în Idee), mai curând decât *demonstrații*, care, cum arată însăși expresia, continuă în intuiția obiectului.

Din toate acestea urmează că nu cadrează cu natura filosofiei, în special în câmpul rațiunii pure, să-și dea aere dogmatice și să se împodobească cu titlurile și insignele matematicii, fiindcă nu aparține ordinului acestei științe, deși are desigur toate motivele să spere într-o unire frățească cu ea. Acestea sunt pretenții deșarte care nu pot reuși niciodată, ci care mai curând trebuie să o îndrepte pe o cale contrară scopului ei, care constă în a descoperi iluziile unei rațiuni care nu-și cunoaște limitele și de a reduce, cu ajutorul unei explicări suficiente a conceptelor noastre, prezumția speculației la o cunoaștere de sine modestă, dar temeinică. Rațiunea, în încercările ei transcendentale, nu

va mai putea deci să privească înainte atât de încrezătoare, ca și când drumul pe care l-a parcurs ar duce de-a dreptul la țintă, și nu va putea conta atât de îndrăzneț pe premisele ei luate ca fundament, încât să nu mai fie nevoie să se uite adesea îndărăt și să observe dacă nu cumva în mersul înainte al raționamentelor se descoperă erori, care i-au scăpat din vedere în principii și care fac necesar fie să determinăm mai bine aceste principii, fie să le schimbăm cu totul.

Eu împart toate judecățile apodictice (fie că sunt demonstrabile, fie că sunt nemijlocit certe) în *dogmata* și *mathemata*. O judecată direct sintetică din concepte este o *dogmă*, pe când o judecată prin construirea conceptelor este o *mathema*. Judecățile analitice nu ne învață propriu-zis nimic *mai mult* despre obiect decât ceea ce conceptul pe care îl avem despre el conține deja în sine, căci ele nu extind cunoașterea dincolo de conceptul subiectului, ci numai îl clarifică. De aceea, ele nu pot fi numite pe drept dogme (cuvânt care ar putea fi tradus eventual prin *sentințe*). Dar dintre cele două specii de judecăți sintetice *a priori* amintite nu pot purta acest nume, după uzul obișnuit al limbajului, decât cele ce aparțin cunoașterii filosofice și numai cu greu am numi dogme judecățile aritmeticii sau geometriei. Deci acest uz confirmă explicația pe care am dat-o că numai judecățile din concepte, și nu cele rezultate din construcția conceptelor, pot fi numite dogmatice.

Dar întreaga rațiune pură, în folosirea ei pur speculativă, nu conține nici o singură judecată sintetică direct din concepte. Căci, după cum am arătat, prin Idei ea nu este capabilă de nici un fel de judecăți sintetice care ar avea valabilitate obiectivă, iar prin concepte ale intelectului ea stabilește desigur principii certe, dar nu direct din concepte, ci totdeauna numai indirect prin relația acestor concepte cu ceva contingent, anume *experiența posibilă*; atunci când această experiență (ceva ca obiect al experiențelor posibile) este presupusă, ele sunt negreșit apodictic certe, dar în sine (direct) ele nu pot fi cunoscute nici măcar *a priori*. Astfel, numai din aceste concepte date nimeni nu poate cunoaște temeinic judecata: tot ce se întâmplă își are cauza sa. De aceea, ea nu este o dogmă, deși dintr-un alt punct de vedere, anume din singurul câmp al folosirii ei posibile, adică al experienței, poate fi foarte bine dovedită apodictic. Dar ea se numește *principiu* și nu *teoremă*, deși trebuie să fie demonstrată, fiindcă are această proprietate particulară de a face abia ea

însăși posibilă dovada sa, anume experiența, și fiindcă ea trebuie să fie presupusă totdeauna în aceasta.

Dacă în folosirea speculativă a rațiunii pure nu există dogme nici cu privire la conținut, orice metodă *dogmatică*, fie că este împrumutată de la matematician, fie că are un caracter propriu, nu-i este indicată. Căci ea nu ascunde decât cusururi și erori și înșală filosofia, al cărei scop propriu este să pună în cea mai clară lumină demersurile rațiunii. Cu toate acestea, metoda poate fi totdeauna *sistematică*. Căci rațiunea noastră este ea însăși (subiectiv) un sistem, dar în folosirea ei pură, cu ajutorul simplelor concepte, nu este decât un sistem de cercetare după principii ale unității, căreia numai *experiența* îi poate da materia. Dar despre metoda proprie a unei filosofii transcendentale nu se poate spune nimic aici, deoarece nu avem de-a face decât cu o critică a facultăților noastre, pentru a ști dacă putem construi și cât de sus putem înălța edificiul nostru din materialul pe care îl avem (conceptele pure *a priori*).

Capitolul întâi

Secțiunea a doua

DISCIPLINA RAȚIUNII PURE SUB ASPECTUL FOLOSIRII EI POLEMICE

În toate întreprinderile ei, rațiunea trebuie să se supună criticii și nu poate împiedica libertatea acesteia prin nici o interdicție, fără a se păgubi pe sine însăși și fără a-și atrage bănuieli supărătoare. Aici nimic nu este atât de important sub aspectul utilității, nimic atât de sfânt, încât să se poată sustrage acestei anchete scrutătoare și riguroase, care nu ține seamă de nici un fel de autoritate personală. Pe această libertate se bazează chiar existența rațiunii, care nu are o autoritate dictatorială, ci a cărei decizie nu este niciodată decât acordul cetățenilor liberi, fiecare din ei având dreptul să-și poată exprima fără rezerve obiecțiile, ba chiar *veto*-ul lui.

Dar dacă rațiunea nu se poate *sustrage* niciodată criticii, totuși ea nu are totdeauna motiv *să se teamă* de ea. Însă rațiunea pură în folosirea ei dogmatică (nu cea matematică), nu are chiar atât de mult conștiința că aplică foarte exact legile ei cele mai înalte, încât să nu trebuiască să apară cu timiditate, ba chiar total dezbrăcată de orice pretinsă autoritate dogmatică, înaintea ochiului critic al unei rațiuni superioare și judecătoare.

Cu totul altfel stau lucrurile când nu are de-a face cu cenzura judecătorului, ci cu pretențiile concetățeanului ei, și nu trebuie decât să se apere împotriva lui. Cum aceste pretenții vor să fie tot dogmatice, deși în negație, ca și cenzura în afirmație, are loc o justificare κατ' ἄνθρωπον care o garantează împotriva oricărui prejudiciu și oferă o posesiune legală, care nu are a se teme de pretenții străine, deși ea însăși nu poate fi dovedită suficient κατ' ἀλήθειαν.

Prin folosire polemică a rațiunii pure înțeleg apărarea judecăților ei contra negațiilor dogmatice. Aici nu interesează dacă afirmațiile ei n-ar putea fi eventual și false, ci numai că nimeni nu poate afirma vreodată contrariul cu certitudine apodictică (ba chiar numai cu mare aparență). Căci atunci nu ne aflăm, datorită rugăminților, în posesia noastră, din moment ce avem în fața noastră un titlu de posesiune, deși nu suficient, și este absolut cert că nimeni nu poate dovedi vreodată caracterul ilegitim al acestei posesiuni.

Este trist și deprimant faptul că poate să existe în genere o antitetică a rațiunii pure și că rațiunea, care reprezintă totuși tribunalul suprem al tuturor disputelor, poate să ajungă în conflict cu ea însăși. Este adevărat că mai sus am avut în fața noastră o astfel de antitetică aparentă, dar s-a văzut că ea se baza pe o neînțelegere, fiindcă, potrivit prejudecății comune, fenomenele erau luate drept lucruri în sine și apoi se cerea într-un fel sau altul (care însă în ambele cazuri era la fel de imposibil) o perfecțiune absolută a sintezei ei, ceea ce însă nu poate fi așteptat deloc de la fenomene. Atunci nu era deci o *contradicție* reală *a rațiunii* cu sine însăși în judecățile: seria fenomenelor *date în sine* are un început absolut prim, iar această serie este absolut și *în sine* fără început; căci ambele judecăți coexistă foarte bine, fiindcă *fenomenele* nu sunt, în ce privește existența lor (ca fenomene), absolut nimic *în sine*, adică ele sunt, din

acest punct de vedere, ceva contradictoriu și deci supoziția lor trebuie să atragă după sine în mod natural consecințe contradictorii.

O asemenea neînțelegere nu poate fi însă invocată ca pretext, și prin aceasta conflictul rațiunii nu poate fi aplanat, dacă s-ar afirma teist: *există o ființă supremă*, iar pe de altă parte ateist: *nu există o ființă supremă*; sau în psihologie: tot ce gândește este o unitate absolută și permanentă și deci distinctă de orice unitate materială și trecătoare, asertiune căreia un altul i-ar opune pe aceasta: sufletul nu este o unitate imaterială și nu poate fi scutit de moarte. Căci obiectul întrebării este aici liber de orice element străin care-i contrazice natura, iar intelectul nu are de-a face decât cu *lucruri în sine* și nu cu fenomene. Aici s-ar găsi deci, fără îndoială, o adevărată contradicție, dacă rațiunea pură ar avea de spus, pe latura negației, ceva care s-ar apropia de temeiul unei afirmații; căci în ce privește critica argumentelor dogmatismului afirmativ, ea poate foarte bine să-i fie acordată, fără ca din acest motiv să renunțăm la aceste judecăți, care au cel puțin de partea lor interesul rațiunii, pe care adversarul nu-l poate invoca.

Eu însă nu sunt de părerea pe care au exprimat-o atât de des oameni eminenți și în stare să reflecteze (de exemplu S u l z e r), atunci când au simțit slăbiciunea dovezilor de până acum, că se poate spera să se găsească cândva demonstrații evidente ale celor două judecăți cardinale ale rațiunii noastre pure: există un Dumnezeu, există o viață viitoare. Sunt, dimpotrivă, sigur că acest lucru nu se va întâmpla niciodată. Căci de unde să ia rațiunea principiul unor astfel de afirmații sintetice care nu se referă la obiectele experienței și la posibilitatea lor internă? Dar este și apodictic cert că niciodată nu va apărea vreun om care să poată afirma *contrariul* cu o cât de infimă aparență, necum în mod dogmatic. Cum n-ar putea demonstra acest lucru decât prin rațiunea pură, el ar trebui să încerce a dovedi că o ființă supremă și subiectul gânditor din noi, ca inteligență pură, sunt *imposibile*. Dar de unde să-și ia cunoștințele care îl îndreptățesc să judece sintetic despre lucruri, dincolo de orice experiență posibilă? Putem fi deci absolut fără grijă că cineva ne va dovedi cândva contrariul, astfel încât nu avem nevoie să născocim argumente didactice, ci oricum putem admite acele judecăți care concordă foarte bine cu interesul speculativ al rațiunii noastre în folosirea empirică și care, afară de aceasta, sunt singurele mijloace de a uni interesul speculativ cu cel practic. Pentru adversarul nostru (care aici

nu trebuie considerat numai ca critic) avem pregătit un *non liquet*, care trebuie inevitabil să-l încurce, pe care nu-l împiedicăm să-l întoarcă împotriva noastră, fiindcă avem mereu în rezervă maxima subiectivă a rațiunii, care adversarului îi lipsește în mod necesar și sub protecția căreia putem privi cu calm și indiferență toate loviturile lui în aer.

În felul acesta, nu există propriu-zis o antitetică a rațiunii pure. Căci singura arenă pentru ea ar trebui căutată în câmpul teologiei și al psihologiei pure; dar acest teren nu suportă un luptător în toată armura lui și dotat cu arme redutabile. El nu poate apărea decât cu vorbe de glumă și fanfaronadă, de care putem râde ca de un joc de copii. Aceasta este o observație consolatoare, care dă din nou curaj rațiunii; căci pe ce altceva ar putea, de altfel, să se bazeze, dacă ea, care singură este chemată să pună capăt tuturor erorilor, ar fi distrusă în sine, fără să poată spera pace și posesiune liniștită?

Tot ceea ce natura însăși orânduiește este bun pentru un scop oarecare. Otrăvurile înseie servesc pentru a învinge alte otrăvuri care se produc în propriile noastre umori, și de aceea ele nu pot lipsi într-o colecție completă de medicamente (farmacie). Obiecțiile împotriva convingerilor și a prezumției rațiunii noastre pur speculative ne sunt date chiar prin natura acestei rațiuni și trebuie deci să-și aibă menirea lor bună și scopul lor, care nu trebuie spulberate în vânt. Pentru ce Providența a plasat atât de sus unele obiecte, deși sunt legate de interesul nostru cel mai înalt, încât nouă ne este dat aproape numai ca o favoare să le întâlnim într-o percepție neclară și pusă la îndoială de noi înșine, prin care privirile scrutătoare sunt mai mult excitate decât satisfăcute? Este util să riscăm determinări îndrăznețe cu privire la astfel de perspective? Este cel puțin problematic, poate chiar dăunător. În orice caz însă, și fără nici o îndoială, este util să plasăm în deplină libertate atât rațiunea investigatoare, cât și pe cea examinatoare, pentru ca ea să se poată ocupa neîmpiedicată de propriul ei interes, care este promovat atât prin faptul că pune limite propriilor cunoștințe, cât și prin faptul că le extinde, și care suferă totdeauna când mâini străine se amestecă pentru a o conduce spre scopuri impuse împotriva mersului ei natural.

Lăsați, prin urmare, pe adversarul vostru să vorbească numai în numele rațiunii și combateți-l numai cu armele rațiunii. Încolo, fiți fără grijă cu privire la cauza dreaptă (a interesului practic), căci aceasta nu

intră niciodată în joc într-o dispută pur speculativă. Disputa nu descoperă atunci decât o oarecare antinomie a rațiunii, care, fiind bazată pe natura rațiunii, trebuie ascultată și examinată în mod necesar. Disputa promovează rațiunea prin considerarea obiectului ei sub două aspecte și îi corectează judecata, limitând-o. Ceea ce devine aici disputabil nu este *cauza*, ci *tonul*. Căci vă mai rămâne încă destul de mult pentru a vorbi limbajul unei *credințe* neclintite, justificat în fața rațiunii celei mai severe, chiar dacă a trebuit să renunțați la limbajul *științei*.

Întrebați-l pe D a v i d H u m e, gânditorul rece, născut parcă anume pentru echilibrul judecății: ce v-a determinat ca prin obiecții descoperite cu osteneală să subminați convingerea, atât de consolatoare și de utilă omului, că o cunoaștere rațională pătrunzătoare ajunge pentru afirmarea unei ființe supreme și pentru determinarea conceptului ei? El va răspunde: nimic decât intenția de a împinge mai departe rațiunea în cunoașterea de sine și totodată o anumită indignare împotriva constrângerii pe care unii vor s-o aplice rațiunii, lăudându-se cu ea și în același timp împiedicând-o să-și mărturisească sincer slăbiciunea ei, pe care o descoperă examinându-se pe sine. Dacă, dimpotrivă, îl întrebați pe P r i e s t l e y, care este devotat numai principiilor folosirii *empirice* a rațiunii și este împotriva oricărei speculații transcendente, ce mobile a avut să dărâme libertatea și nemurirea sufletului nostru (speranța în viața viitoare nu este la el decât așteptarea unei minuni a reînvierii), doi piloni ai oricărei religii, P r i e s t l e y, care el însuși este un învățător pios și zelos al religiei, n-ar putea răspunde altceva decât: interesul rațiunii, care pierde prin faptul că vrem să sustragem anumite obiecte legilor naturii materiale, singurele pe care le putem cunoaște și determina exact. Ar părea nedrept să-l defăimăm pe P r i e s t l e y, care știe să unească afirmația lui paradoxală cu scopul religiei și să-i pricinuim durere unui om bine intenționat, fiindcă nu se poate regăsi după ce se rătăcise în afara câmpului științei naturii. Dar această favoare trebuie acordată și lui H u m e, care este tot atât de bine intenționat și cu un caracter moral ireproșabil, dar care nu-și poate părăsi speculația elaborată cu osteneală, deoarece el consideră cu drept cuvânt că obiectul acestei speculații se află cu totul în afara limitelor științei naturii, în câmpul Ideilor pure.

Ce este de făcut aici, în special în ce privește primejdia care pare să amenințe binele obștesc? Nimic nu este mai natural, mai just, decât decizia pe care, din acest motiv, trebuie să o luați. Lăsați pe acești oameni să facă ce vor; dacă ei manifestă talent sau o cercetare profundă și nouă, într-un cuvânt rațiune, atunci rațiunea are totdeauna numai de câștigat. Dacă folosiți alte mijloace decât cele ale unei rațiuni libere, dacă strigați că este o înaltă trădare, dacă adunați, ca la stingerea unui incendiu, publicul, care nu se pricepe deloc în astfel de elaborări subtile, atunci deveniți ridicoli. Căci nu este vorba de ceea ce este avantajos aici pentru binele obștesc, ci numai cât de departe poate merge rațiunea în speculația ei, care face abstracție de orice interes, și dacă trebuie să-i acordăm în genere oarecare valoare sau dacă nu cumva trebuie mai curând să renunțăm cu totul la ea în favoarea practicului. Deci în loc să interveniți cu spada, priviți mai curând calm, de pe locul sigur al criticii, la această luptă, care e obositoare pentru luptători, însă pentru voi e distractivă și, în cazul unui final desigur nesângeros, trebuie să fie folositoare pentru cunoștințele voastre. Căci e cu totul absurd să așteptăm lămuriri de la rațiune și totuși să-i prescriem de mai înainte de care parte trebuie să se decidă ea în mod necesar. Afară de aceasta, rațiunea este deja de la sine înfrânată și ținută în limite de către rațiune, încât voi nu aveți deloc nevoie să recurgeți la gardă, pentru a opune forța publică contra acelei părți a cărei influență preponderentă vă pare periculoasă. În această dialectică nu există victorie, de care ați avea motiv să fiți îngrijorați.

Rațiunea are chiar foarte mare nevoie de o astfel de luptă și ar fi fost de dorit ca lupta să se fi purtat mai demult și cu o permisiune publică nelimitată. Căci cu cât mai devreme s-ar fi născut o critică matură, la apariția căreia trebuia să dispară de la sine toată această dispută, părțile combatante învățând să-și sesizeze orbirea și prejudecățile, care le-au învrăjbit, cu atât ar fi fost mai util.

Există în natura omenească o anumită lipsă de sinceritate care, ca tot ceea ce vine de la natură, trebuie să cuprindă totuși în cele din urmă o dispoziție spre scopuri bune, anume o înclinație de a-și ascunde adevăratele simțăminte și de a manifesta anumite altele, adoptate, pe care le considerăm ca bune și lăudabile. Este absolut cert că prin această înclinație, atât de a se disimula, cât și de a adopta o aparență avantajoasă lor, oamenii nu numai că s-au *civilizat*, ci într-o anumită măsură s-au și

moralizat treptat, fiindcă nimeni nu putea pătrunde dincolo de fardul decenței, cinstei și moralității; deci în pretinsele exemple morale autentice pe care le vedea în jurul său fiecare găsea o școală pentru a deveni el însuși mai bun. Dar această înclinație de a apărea mai buni decât suntem și de a manifesta simțăminte pe care nu le avem servește numai oarecum *provizoriu* pentru a scoate pe om din primitivitate și a-l face mai întâi să adopte cel puțin *forma* binelui, pe care îl cunoaște el; căci după aceea, o dată ce principiile autentice au fost dezvoltate și au pătruns în modul de gândire, acea falsitate trebuie combătută puternic încetul cu încetul, căci altfel ea corupe inima și nu permite să răsară simțămintele bune sub buruiana aparenței frumoase.

Îmi pare rău să constat aceeași lipsă de sinceritate, disimulare și ipocrizie chiar și în manifestările gândirii speculative, unde oamenii au mult mai puține piedici de a mărturisi cum se cuvine deschis și neprefăcut ideile lor și n-au nici un avantaj în a le ascunde. Căci ce poate fi mai dezavantajos pentru cunoaștere decât de a comunica unul altuia, falsificate, chiar și simplele idei, de a ascunde îndoieli pe care le simțim față de propriile noastre afirmații sau de a da o spoială de evidență argumentelor care nu ne satisfac nici pe noi înșine? Dar atâta timp cât numai vanitatea particulară urzește aceste intrigi secrete (cum e cazul de obicei în judecățile speculative, care nu au interes deosebit și nu sunt ușor susceptibile de o certitudine apodictică), se opune totuși vanitatea altora *cu aprobarea publică*, iar lucrurile ajung în cele din urmă acolo unde le-ar fi adus, deși cu mult mai devreme, intenția cea mai curată și sinceritatea. Dar acolo unde publicul își închipuie că niște sofiști subtili urmăresc nici mai mult nici mai puțin decât să zdruncine fundamentele binelui obștesc, pare nu numai înțelept, ci și permis și chiar lăudabil de a ajuta unei cauze drepte prin argumente aparente mai curând decât de a lăsa pretinșilor adversari ai acestei cauze chiar și numai avantajul de a ne reduce tonul la moderația unei convingeri pur practice și de a ne constrânge să mărturisim lipsa unei certitudini speculative și apodictice. Totuși, ar trebui să-mi închipui că nimic în lume nu se împacă mai prost cu intenția de a susține o cauză dreaptă decât viclenia, ipocrizia și minciuna. Că în confruntarea principiilor raționale ale unei simple speculații totul trebuie să se petreacă cinstit este, desigur, un minimum care se poate cere. Dar dacă s-ar putea conta cert chiar și numai pe acest

minim, disputa rațiunii speculative cu privire la problemele importante despre Dumnezeu, imortalitate (a sufletului) și libertate sau ar fi de mult decisă, sau ar ajunge foarte curând la un sfârșit. Astfel, sinceritatea simțămintelor se află adesea în raport invers cu dreptatea cauzei însăși, și aceasta are poate mai mulți adversari sinceri și onești decât apărători.

Eu presupun deci cititori care nu vor să știe că o cauză dreaptă este apărată cu mijloace nedrepte. Pentru aceștia este acum stabilit că, după principiile Criticii noastre, dacă luăm în considerare nu ceea ce se întâmplă, ci ceea ce ar trebui să se întâmple în mod just, nu trebuie să existe propriu-zis o polemică a rațiunii pure. Căci cum pot purta două persoane o dispută asupra unui lucru, a cărui realitate nici una din ele n-o poate arăta într-o experiență reală sau chiar numai posibilă și a cărui Idee este numai gândită de fiecare, pentru a scoate din ea ceva *mai mult* decât o Idee, anume realitatea obiectului însuși? Prin ce mijloc vor să iasă din dispută, când nici una din ele nu poate face conceptibilă și certă tocmai cauza ei, ci nu poate decât să atace și să respingă cauza adversarului ei? Căci aceasta este soarta tuturor afirmațiilor rațiunii pure, că depășind condițiile oricărei experiențe posibile, în afara cărora nu se întâlnește nicăieri un document al adevărului, dar trebuind totuși să se servească de legile intelectului, care sunt menite numai pentru folosirea empirică, fără care însă nu se poate face nici un pas în gândirea sintetică, ele expun totdeauna adversarului punctele lor slabe și pot profita, la rândul lor, reciproc de slăbiciunea adversarului.

Critica rațiunii pure poate fi considerată ca adevăratul tribunal pentru toate controversele ei; căci ea nu este implicată în aceste controverse, care se referă nemijlocit la obiecte, ci este instituită pentru a determina și a judeca drepturile rațiunii în genere după principiile instituției ei prime.

Fără această Critică, rațiunea rămâne oarecum în stare naturală și nu-și poate impune sau asigura afirmațiile și pretențiile decât prin *război*. Critica, dimpotrivă, luând toate hotărârile din regulile fundamentale ale propriei instituții, și autoritatea acestora nefiind pusă la îndoială de nimeni, ne procură liniștea unei stări legale, în care nu trebuie să tratăm litigiul nostru altfel decât pe cale de *proces*. Ceea ce pune capăt disputei în primul stadiu este o *victorie*, cu care se mândresc ambele părți, căreia îi urmează de cele mai multe ori o pace numai nesigură, pe care o

stabilește autoritatea superioară care intervine, iar în al doilea stadiu *sentința*, care, lovind aici în însăși sursa disputelor, trebuie să asigure o pace eternă. Disputele nesfârșite ale unei rațiuni pur dogmatice ne și silesc să căutăm în sfârșit liniște într-o critică oarecare a acestei rațiuni însăși și într-o legislație care se fundează pe ea; după cum afirmă H o b b e s, starea de natură este o stare de nedreptate și de violență și trebuie să o părăsim în mod necesar, pentru a ne supune constrângerii legale, care nu limitează libertatea noastră decât pentru a o face compatibilă cu libertatea oricărui altuia, și tocmai prin aceasta cu binele public.

De această libertate ține și aceea de a supune judecății publice ideile noastre, îndoielile noastre, pe care nu le putem rezolva noi înșine, fără ca din acest motiv să fim defăimați ca cetățeni turbulenți și periculoși. Acest lucru este inclus chiar în dreptul originar al rațiunii omenești, care nu cunoaște alt judecător decât tot rațiunea omenească universală însăși, în care fiecare își are votul lui; și cum de la aceasta trebuie să vină orice ameliorare de care e susceptibilă starea noastră, un astfel de drept este sfânt și nu este permis a-l restrânge. Este și foarte înțelept a proclama ca primejdioase anumite afirmații riscante sau atacuri îndrăznețe împotriva acelor lucruri care au deja de partea lor asentimentul celei mai mari și mai bune părți a publicului; aceasta înseamnă a le acorda o importanță pe care ele n-ar trebui s-o aibă. Când aud că un spirit puțin comun a distrus prin demonstrații libertatea voinței omenești, speranța într-o viață viitoare și existența lui Dumnezeu, sunt curios să-i citesc cartea, căci aștept de la talentul lui să ducă mai departe cunoștințele mele. Știu sigur de mai înainte că el nu va fi realizat nimic din toate acestea, nu fiindcă am crezut cumva că sunt deja în posesia unor dovezi invincibile ale acestor judecăți importante, ci fiindcă critica transcendentală, care mi-a descoperit tot materialul rațiunii noastre pure, m-a convins pe deplin că așa cum rațiunea este cu totul insuficientă pentru aserțiuni afirmative în acest câmp, tot atât de puțin, ba încă mai puțin, va cunoaște ea pentru a putea face aserțiuni negative în aceste probleme. Căci de unde să ia liberul cugetător pretinsa lui cunoștință că, de exemplu, nu există o ființă supremă? Această judecată se află în afara câmpului experienței posibile și, de aceea, și în afara limitelor oricărei cunoașteri omenești. Pe apărătorul dogmatic al cauzei drepte împotriva acestui adversar nici nu

l-aș citi, căci știu de mai înainte că el va ataca argumentele aparente ale celuilalt numai pentru a deschide drum propriilor lui argumente; afară de aceasta, o aparență cotidiană nu dă atâta materie pentru noi observații ca una neobișnuită și ingenios imaginată. Dimpotrivă, adversarul religiei, dogmatic și el în felul lui, ar da Criticii mele o ocupație dorită și prilej pentru o mai mare corectare a principiilor ei, fără ca din pricina lui să existe câtuși de puțin un motiv de teamă.

Dar tineretul, care este încredințat învățământului academic, trebuie să fie cel puțin prevenit împotriva unor astfel de scrieri și ferit de cunoașterea prematură a unor judecăți atât de primejdioase, înainte ca puterea lui de judecată să se fi maturizat sau mai curând ca doctrina pe care vrem să o fundamentăm în el să fi prins rădăcini solide, pentru a rezista cu toată puterea oricărei persuasiuni în sensul doctrinei opuse, ori de unde ar veni ea.

Dacă în problemele rațiunii pure ar trebui să rămânem la procedeul dogmatic și dacă combaterea victorioasă a adversarilor ar trebui să fie propriu-zis polemică, adică de așa natură încât să intrăm în luptă și să ne înarmăm cu argumente pentru asertiuni contrare, nimic n-ar fi mai prudent pentru *prezent*, dar totodată nimic mai zadarnic și mai infructuos pentru *viitor* decât să punem câtva timp sub tutelă rațiunea tineretului și să-l ferim de seducție cel puțin în acest timp. Dar dacă mai târziu fie curiozitatea, fie moda epocii îi pun în mână astfel de scrieri, ar mai rezista oare acea convingere din tinerețe? Acela care nu aduce cu sine decât arme dogmatice pentru a se opune atacurilor adversarului său și care nu știe să dezvolte dialectica ascunsă, care se află în propriul interior tot atât de mult cât și în cel al adversarului său, vede apărând sofisme care au avantajul noutății, împotriva unor sofisme care nu mai au un asemenea avantaj, ci care trezesc mai curând bănuiala că s-a abuzat de credulitatea tineretului. El crede că nu poate dovedi mai bine că a ieșit de sub disciplina copilăriei decât desconsiderând acele avertizări bine intenționate și, obișnuit cu dogmatismul, soarbe cu încetul otrava, care alterează dogmatic principiile lui.

Tocmai contrariul a ceea ce se recomandă aici trebuie să aibă loc în învățământul academic, dar desigur numai sub supoziția unei instrucțiuni temeinice în Critica rațiunii pure. Căci pentru a aplica cât mai curând posibil principiile ei și pentru a arăta capacitatea lor, chiar și în cazul celei mai mari aparențe dialectice posibile, este absolut necesar să

îndreptăm împotriva rațiunii lui, încă slabă, fără îndoială, dar luminată prin critică, atacurile atât de temute de către dogmatic, și să-l facem să încerce a examina punct cu punct asertiunile nefundate ale adversarului în lumina acelor principii. Nu-i va fi deloc greu să le reducă la un simplu fum, și astfel el își simte de timpuriu propria-i forță de a se apăra pe deplin împotriva unor astfel de iluzii dăunătoare, care pentru el trebuie să piardă în cele din urmă orice aparență de adevăr. Deși exact aceleași lovituri care distrug edificiul inamicului trebuie să fie tot atât de funeste și pentru propria lui construcție speculativă, dacă ar avea de gând să o înalțe, el este totuși complet lipsit de griji în această privință, deoarece nu are nevoie să locuiască în ea, ci mai are înaintea lui încă o perspectivă în câmpul practic, unde poate spera cu temei un teren mai solid, pentru a înălța pe el sistemul lui rațional și salutar.

Prin urmare, nu există o polemică propriu-zisă în câmpul rațiunii pure. Ambele părți sunt luptători în vânt, care se încaieră cu propria lor umbră, căci ei trec dincolo de natură, unde pentru mânuirile lor dogmatice nu există nimic care să poată fi apucat și reținut. Oricât de bine ar lupta, umbrele pe care le spintecă cresc într-o clipă reîntregite, ca eroii din *Walhalla*, spre a se putea desfăta din nou în lupte fără vărsare de sânge.

Dar nu există nici o folosire sceptică admisibilă a rațiunii pure pe care am putea-o numi principiul *neutralității* în toate disputele ei. A ațâța rațiunea împotriva ei însăși, a-i întinde arme de ambele părți și a privi apoi liniștit și ironic la cea mai înverșunată luptă a ei nu face impresie bună dintr-un punct de vedere dogmatic, ci pare să exprime o simțire care se bucură de paguba altuia și care este răutăcioasă. Dar dacă luăm în considerare orbirea invincibilă și fanfaronada sofiștilor, care nu se lasă temperată prin nici o critică, atunci nu există în adevăr altă recomandare decât să opui pălăvrăgelii lor o alta, care se bazează pe aceleași drepturi, pentru ca rațiunea să fie cel puțin surprinsă de rezistența unui inamic, spre a pune oarecare îndoială în pretențiile ei și a da ascultare criticii. Dar a rămâne cu totul în aceste îndoieli și a persista în a recomanda convingerea și mărturisirea propriei ignoranțe, nu numai ca un remediu împotriva prezumției dogmatice, ci în același timp ca un mijloc de a pune capăt conflictului rațiunii cu sine însăși, este o încercare cu totul zadarnică și nu poate fi în nici un caz capabilă să procure rațiunii o stare

de liniște, ci este cel mult numai un mijloc de a o trezi din dulcele vis dogmatic, pentru a supune starea ei unei examinări mai atente. Cum această manieră sceptică de a ieși dintr-o afacere supărătoare a rațiunii pare a fi oarecum drumul cel mai scurt pentru a ajunge la o liniște filosofică durabilă, sau cel puțin calea largă pe care o urmează cu plăcere aceia care cred a-și de aere filosofice prin disprețuirea ironică a tuturor cercetărilor de acest fel, găsesc că e necesar să prezint acest mod de gândire în adevărata lui lumină.

DESPRE IMPOSIBILITATEA UNEI SATISFACȚII SCEPTICE A RAȚIUNII PURE ÎN CONFLICT CU EA ÎNSĂȘI

Conștiința ignoranței mele (dacă această ignoranță nu este în același timp recunoscută ca necesară), în loc să pună capăt cercetărilor mele, este, dimpotrivă, adevărata cauză care le provoacă. Orice ignoranță privește sau lucrurile, sau determinarea și limitele cunoașterii mele. Dacă ignoranța este accidentală, ea trebuie să mă îndemne să cercetez în primul caz *dogmatic* lucrurile (obiectele), iar în al doilea caz să cercetez *critic* limitele cunoașterii mele posibile. Dar că ignoranța mea este absolut necesară și că prin urmare mă dispensează de orice altă cercetare nu se poate stabili empiric prin *observație*, ci numai critic, prin *sondarea* izvoarelor prime ale cunoașterii noastre. Deci determinarea limitelor rațiunii noastre nu se poate face decât după principii *a priori*; limitarea acesteia însă, care nu este decât o cunoaștere, fie și numai nedeterminată, a unei ignoranțe care nu poate fi niciodată suprimată pe deplin, poate fi cunoscută și *a posteriori* prin ceea ce, oricât am ști, ne mai rămâne încă mereu de știut. Prima cunoaștere a ignoranței rațiunii, care nu este posibilă decât prin critica rațiunii însăși, este deci *știință*, pe când cea de-a doua nu este decât *percepție*, despre care nu se poate spune cât de departe poate ajunge concluzia scoasă din ea. Când îmi reprezint suprafața Pământului (după aparența sensibilă) ca o farfurie, nu pot ști până unde se întinde. Dar experiența mă învață că oriunde mă duc văd mereu în jurul meu un spațiu, în care aș mai putea înainta; prin urmare, cunosc limite în cunoștințele mele geografice, reale în fiecare caz, dar nu limitele oricărei descrieri posibile a Pământului. Dar dacă am ajuns

destul de departe pentru a ști că Pământul este un glob și că suprafața lui este sferică, pot cunoaște precis și după principii *a priori*, chiar dintr-o mică parte a acestei suprafețe, de exemplu din mărimea unui grad, diametrul Pământului și, prin diametru, circumscrierea completă a Pământului, adică suprafața lui; și deși sunt ignorant cu privire la obiectele pe care le poate conține această suprafață, nu sunt totuși ignorant cu privire la sfera care le conține, precum și la mărimea și limitele ei.

Ansamblul tuturor obiectelor posibile pentru cunoașterea noastră ne pare a fi o suprafață plană care își are orizontul ei aparent, adică ceea ce cuprinde întreaga ei întindere, și a fost numit de noi concept rațional al totalității necondiționate. A-l atinge empiric este imposibil, și toate încercările de a-l determina *a priori* după un anumit principiu au fost zadarnice. Dar toate problemele rațiunii noastre pure se raportează totuși la ceea ce s-ar putea afla dincolo de acest orizont sau cel mult și pe linia lui de hotar.

Celebrul D a v i d H u m e a fost unul din acești geografi ai rațiunii omenești, care credea că a rezolvat suficient toate acele probleme prin faptul că le-a exilat dincolo de orizontul rațiunii, pe care totuși nu-l putea determina. El s-a oprit în special la principiul cauzalității și a observat foarte corect că adevărul acestui principiu (ba nici măcar valabilitatea obiectivă a conceptului unei cauze eficiente în genere) nu se bazează pe o cunoaștere clară, adică pe cunoașterea *a priori*, și că, prin urmare, ceea ce constituie întreaga *autoritate a acestui principiu* nu e câtuși de puțin necesitatea acestei legi, ci o simplă utilitate generală a ei în cursul experienței, și o necesitate subiectivă care rezultă de aici, pe care el o numește obișnuință. Din incapacitatea rațiunii noastre de a folosi acest principiu dincolo de orice experiență, el a conchis zădărnicia tuturor pretențiilor rațiunii în genere de a trece dincolo de empiric.

O metodă de felul acesta, care constă în a supune examinării și, după caz, oprobriului faptele rațiunii poate fi numită *cenzura* rațiunii. Este incontestabil că această cenzură duce inevitabil la *îndoială* față de orice folosire transcendentală a principiilor. Dar acesta nu este decât al doilea pas, care este departe de a termina opera. Primul pas în problemele rațiunii pure, care caracterizează perioada copilăriei ei, este *dogmatic*. Al doilea pas, pe care tocmai l-am amintit, este *sceptic* și atestă prudența

judecății cumințite de experiență. Dar este necesar și un al treilea pas, care nu revine decât judecății mature și virile, fundamentate pe maxime ferme și încercate în ce privește universalitatea lor, anume de a supune examenului nu faptele rațiunii, ci rațiunea însăși în întreaga ei putere și în întreaga ei capacitate de a ajunge la cunoștințe pure *a priori*: ceea ce nu este cenzură, ci *critică* a rațiunii, prin care nu numai se presupune, ci se dovedește din principii nu numai *îngrădirile*, ci și *limitele* determinate ale rațiunii, nu numai ignoranța într-un sector sau altul, ci cu privire la toate problemele posibile de o anumită specie. Astfel, scepticismul este un popas pentru rațiunea omenească, unde aceasta poate medita la plimbarea ei dogmatică și poate face schița ținutului în care se află, spre a-și putea alege de aici înainte cu mai multă siguranță drumul, dar nu un domiciliu în care să se stabilească permanent: acesta nu poate fi găsit decât într-o certitudine perfectă, fie certitudinea cunoașterii obiectelor însele, fie aceea a limitelor în cadrul cărora este inclusă orice cunoaștere a noastră despre obiecte.

Rațiunea noastră nu este o câmpie de o întindere indefinită, ale cărei limite nu le cunoaștem decât în genere, ci trebuie să fie comparată mai curând cu o sferă, a cărei rază poate fi găsită din curba arcului de pe suprafața ei (din natura judecăților sintetice *a priori*), iar de aici pot fi indicate cu certitudine atât conținutul, cât și limita ei. În afara acestei sfere (câmpul experienței), nimic nu este pentru ea obiect, ba chiar problemele în legătură cu asemenea pretinse obiecte nu se referă decât la principii subiective ale unei determinări universale a raporturilor care se pot prezenta între conceptele intelectului înăuntrul acestei sfere.

Noi suntem în adevăr în posesia unor cunoștințe sintetice *a priori*, cum o dovedesc principiile intelectului care anticipează experiența. Dacă cineva nu poate concepe deloc posibilitatea lor, se poate desigur îndoi la început dacă ele există și real în noi *a priori*; dar încă nu poate considera acest lucru ca o imposibilitate a lor, prin simplele forțe ale intelectului, și să considere ca nul orice pas pe care îl face rațiunea sub conducerea lor. El nu poate spune decât că, dacă am sesiza originea și puritatea acestor cunoștințe sintetice *a priori*, am putea determina întinderea și limitele rațiunii noastre, dar că, înainte de a fi făcut acest lucru, toate asertiunile rațiunii sunt temerare și oarbe. Și în modul acesta ar fi pe deplin întemeiată o îndoială universală în orice filosofie dogmatică

care își urmează drumul ei fără o critică a rațiunii însăși; dar din acest motiv nu i s-ar putea nega complet rațiunii o astfel de înaintare, dacă ar fi pregătită și asigurată printr-o fundamentare mai bună. Căci toate conceptele, ba chiar toate problemele pe care ni le pune rațiunea pură nu se găsesc în experiență, ci nu se găsesc, la rândul lor, decât în rațiune, și de aceea trebuie să poată fi rezolvate și concepute în ce privește valabilitatea sau lipsa lor de valabilitate. Nu suntem nici îndreptățiți ca, sub pretextul incapacității noastre, să respingem aceste probleme, ca și când rezolvarea lor s-ar găsi real în natura lucrurilor, și să ne sustragem cercetării ei ulterioare, căci numai rațiunea a produs în interiorul ei aceste Idei, despre a căror valabilitate sau aparență dialectică ea trebuie deci să dea socoteală.

Orice polemică sceptică nu este îndreptată propriu-zis decât împotriva dogmaticului, care fără a manifesta o neîncredere în principiile lui prime obiective, adică fără critică, își continuă cu gravitate mersul, și polemica nu are alt scop decât să-l zdruncine și să-l aducă la cunoașterea de sine. Polemica în sine nu rezolvă absolut nimic relativ la ceea ce știm sau, dimpotrivă, la ceea ce nu putem ști. Toate încercările dogmatice neizbutite ale rațiunii sunt *facta*, pe care e totdeauna util să le supunem cenzurii. Dar acest lucru nu e decisiv pentru speranțele rațiunii într-un succes mai bun al viitoarelor ei străduințe și pentru pretențiile întemeiate pe ele; simpla cenzură nu poate deci pune capăt niciodată disputei asupra drepturilor rațiunii omenești.

Cum H u m e este poate cel mai ingenios dintre toți scepticii și incontestabil cel mai important în privința influenței pe care metoda sceptică o poate avea în provocarea unei examinări temeinice a rațiunii, merită desigur osteneala de a prezenta, în măsura în care corespunde scopului meu, mersul raționamentelor lui, precum și erorile unui om atât de pătrunzător și atât de demn de stimă, erori care n-au luat naștere decât pe urmele adevărului.

H u m e s-a gândit poate, deși n-a dezvoltat niciodată pe deplin această idee, că în judecăți de o anumită specie depășim conceptul nostru despre obiect. Eu am numit *sintetice* această specie de judecăți. Cum pot ieși, cu ajutorul experienței, din conceptul pe care îl am deja, acest fapt nu prezintă nici o dificultate. Experiența este ea însăși o astfel de sinteză de percepții, care sporește, prin alte percepții suplimentare, conceptul pe care îl am cu ajutorul unei percepții. Dar noi credem că

putem ieși din conceptul nostru și *a priori*, și că putem extinde cunoașterea noastră. Acest lucru îl încercăm fie prin intelectul pur în legătură cu ceea ce poate fi cel puțin un *obiect al experienței*, fie chiar prin rațiunea pură în legătură cu acele proprietăți ale lucrurilor sau chiar cu existența unor astfel de obiecte care nu se pot prezenta niciodată în experiență. Scepticul nostru n-a distins aceste două specii de judecăți, cum ar fi trebuit totuși să facă, și a considerat de-a dreptul imposibilă această sporire a conceptelor prin ele însele și această, așa-zicând, naștere spontană a intelectului nostru (și a rațiunii), fără a fi fecundată de experiență; el a considerat, prin urmare, drept imaginare toate pretinsele principii *a priori* ale rațiunii și a găsit că nu sunt decât o obișnuință rezultată din experiență și din legile ei, că, prin urmare, ele nu sunt decât reguli empirice, adică contingente în sine, cărora noi le atribuim o pretinsă necesitate și universalitate. Pentru afirmarea acestei stranii judecăți, el s-a referit la principiul universal recunoscut al raportului dintre cauză și efect. Cum nici o facultate a intelectului nu ne poate conduce de la conceptul unui lucru la existența altui lucru care să fie dat prin aceasta în mod universal și necesar, el a crezut că poate conchide de aici că fără experiență nu avem nimic care ar putea spori conceptul nostru și care ne-ar putea îndreptăți să formulăm o astfel de judecată care se extinde *a priori* de la sine. Că lumina Soarelui, care luminează ceara, o topește totodată, pe când întărește argila, nici un intelect nu poate ghici din conceptele pe care le-am avut mai înainte despre aceste lucruri, cu atât mai puțin poate conchide legal, și numai experiența ne poate învăța o astfel de lege. Dimpotrivă, în Logica transcendentală am văzut că, deși nu putem depăși niciodată *nemijlocit* conținutul conceptului care ne este dat, putem totuși cunoaște cu totul *a priori* legea înlănțuirii cu alte lucruri, dar în raport cu un al treilea lucru, anume cu experiența *posibilă*, deci totuși *a priori*. Dacă deci ceara, care mai înainte a fost solidă, se topește, pot cunoaște *a priori* că trebuie să fi precedat ceva (de exemplu, căldura solară), căruia i-a urmat topirea după o lege constantă, deși n-aș putea cunoaște în mod *determinat a priori* și fără ajutorul experienței nici cauza din efect, nici efectul din cauză. H u m e a conchis deci fals din contingența determinării noastre *după lege* contingența *legii* însăși și a confundat ieșirea din conceptul unui lucru spre experiența posibilă (ceea ce are loc *a priori* și constituie

realitatea obiectivă a acestui concept) cu sinteza obiectelor experienței reale, care fără îndoială e totdeauna empirică; dar prin aceasta el a făcut dintr-un principiu al afinității, care își are sediul în intelect și care exprimă o legătură necesară, o regulă a asociației care nu se găsește decât în imaginația reproductivă și nu poate reprezenta decât legături contingente, nicidecum obiective.

Dar erorile sceptice ale acestui bărbat, de altfel pătrunzător, au rezultat mai ales dintr-o lipsă, care este totuși comună tuturor dogmaticilor, anume că el n-a cuprins sistematic *a priori* toate speciile de sinteză ale intelectului, căci ar fi găsit că, de exemplu, *principiul permanenței*, pentru a nu aminti aici de celelalte, este, ca și acela al cauzalității, un principiu care anticipează experiența. Prin aceasta el ar fi putut trasa și limite determinate intelectului care se extinde *a priori*, precum și rațiunii pure. Dar fiindcă *restrânge* numai intelectul nostru, fără a-l *limita*, și fiindcă produce o neîncredere generală, dar nu cunoașterea determinată a ignoranței noastre inevitabile, fiindcă supune cenzurii unele principii ale intelectului, dar nu supune pietrei de încercare a criticii acest intelect în totalitatea puterii lui și, refuzând intelectului ceea ce în adevăr acesta nu poate oferi, el merge mai departe, și îi contestă orice putere de a se extinde *a priori*, deși n-a examinat această facultate întreagă, i se întâmplă ceea ce răstoarnă totdeauna scepticismul, anume că acesta însuși este pus la îndoială, deoarece obiecțiile lui nu se bazează decât pe fapte, care sunt contingente, și nu pe principii, care ne-ar putea determina să renunțăm la dreptul unor aserțiuni dogmatice.

Și cum H u m e nu cunoaște o diferență între revendicările întemeiate ale intelectului și pretențiile dialectice ale rațiunii, împotriva cărora se îndreaptă în primul rând atacurile lui, rațiunea, al cărei avânt atât de caracteristic n-a fost câtuși de puțin anulat, ci numai împiedicat, nu-și simte închis spațiul pentru extindere și nu poate fi niciodată abătută complet de la încercările ei, cu toate că pe ici, pe colo este hărțuită. Căci împotriva unor atacuri ne înarmăm pentru contraatac și ne încăpățânăm cu atât mai mult să ne impunem pretențiile. Dar o evaluare completă a întregii noastre puteri și convingerea, rezultată de aici, despre siguranța unei mici posesiuni, având în vedere zădărnicia unor pretenții mai mari, fac să dispară orice dispută și ne determină să ne împăcăm cu o proprietate limitată, dar necontestată.

Pentru dogmaticul necritic, care n-a măsurat sfera intelectului lui, prin urmare care n-a determinat după principii limitele cunoașterii lui posibile și deci nu știe de mai înainte ce poate intelectul, ci crede că va descoperi acest lucru prin simple încercări, aceste atacuri sceptice sunt nu numai periculoase, ci chiar fatale. Căci dacă este prins asupra unei singure aserțiuni pe care n-o poate justifica, a cărei aparență el n-o poate însă nici explica din principii, suspiciunea cade asupra tuturor aserțiunilor, oricât de convingătoare ar putea fi ele de altminteri.

Și astfel, scepticul este dascălul sever care îndreaptă pe gânditorul dogmatic sofisticant spre o critică sănătoasă a intelectului și a rațiunii însăși. Dacă a ajuns aici, nu are a se mai teme de nici un atac, deoarece atunci distinge posesiunea lui de tot ceea ce se află cu totul în afara ei, asupra căruia el nu ridică pretenții și în legătură cu care nu mai poate fi implicat în dispute. Astfel, metoda sceptică în sine nu este, desigur, *satisfăcătoare* pentru problemele rațiunii, dar este totuși *pregătitoare*, pentru a-i deștepta vigilența și a-i indica mijloacele temeinice care-i pot asigura posesiunile legitime.

Capitolul întâi

Secțiunea a treia

DISCIPLINA RAȚIUNII PURE CU PRIVIRE LA IPOTEZE

Deoarece prin critica rațiunii noastre cunoaștem în sfârșit că în folosirea ei pură și speculativă nu putem cunoaște în realitate nimic, n-ar trebui ea oare să deschidă cu atât mai larg un câmp pentru *ipoteze*, câmp în care ne este cel puțin îngăduit să imaginăm și să avem păreri, dacă nu să afirmăm?

Pentru ca imaginația *să nu se piardă* cumva *în reverii* și pentru ca *să plăsmuiască* sub controlul riguros al rațiunii, trebuie să existe mai dinainte ceva absolut cert și nu născocit, sau simplă părere, și acest ceva este *posibilitatea* obiectului însuși. Atunci este permis desigur să recurgem la părere în ce privește realitatea obiectului, părere care însă,

pentru a nu fi lipsită de temei, trebuie legată, ca principiu explicativ, cu ceea ce este real dat și prin urmare cert, iar atunci ea se numește *ipoteză*.

Cum nu ne putem face *a priori* nici cel mai neînsemnat concept despre posibilitatea legăturii dinamice, iar categoria intelectului pur nu servește pentru a imagina această legătură, ci numai pentru a o înțelege acolo unde se întâlnește în experiență, nu putem imagina originar, conform acestor categorii, nici un singur obiect având o natură nouă, care nu poate fi arătată empiric, și să-l punem la baza unei ipoteze permise, căci aceasta ar însemna să atribuim rațiunii niște ficțiuni vide, în loc de concepte despre lucruri. Astfel, nu este permis să ne imaginăm noi forțe originare, de exemplu un intelect care este capabil să intuiască, fără simțuri, obiectul lui sau o forță de atracție, fără nici un contact, sau o nouă specie de substanțe, de exemplu care ar fi prezente în spațiu, fără impenetrabilitate, prin urmare nici o comunitate a substanțelor distinctă de toate acelea pe care ni le pune la îndemână experiența; nici o prezență altfel decât în spațiu; nici o durată decât numai în timp. Într-un cuvânt, rațiunii noastre nu-i este posibil decât să folosească condițiile experienței posibile drept condiții ale posibilității lucrurilor; dar în nici un caz să-și creeze oarecum ea însăși, absolut independent de aceste condiții, alte obiecte, căci asemenea concepte, deși lipsite de contradicție, ar fi totuși fără obiect.

Conceptele rațiunii sunt, cum am spus, simple Idei și nu au, desigur, un obiect într-o experiență, dar din acest motiv ele nu desemnează totuși obiecte fictive și care ar fi în același timp considerate ca posibile. Ele sunt gândite numai problematic, pentru a funda în raport cu ele (ca ficțiuni euristice) principii regulative ale folosirii sistematice a intelectului în câmpul experienței. Dacă părăsim acest câmp, ele sunt simple ficțiuni, a căror posibilitate nu este demonstrabilă și care de aceea nici nu pot fi puse la baza explicației fenomenelor reale printr-o ipoteză. *A gândi* sufletul ca simplu este desigur permis, pentru ca, potrivit acestei *Idei*, să punem ca principiu al judecății noastre asupra fenomenelor interne ale sufletului o unitate completă și necesară a tuturor facultăților simțirii, deși ea nu poate fi sesizată *in concreto*. Dar *a admite* sufletul ca substanță simplă (un concept transcendent) ar fi o judecată care nu numai că ar fi indemonstrabilă (cum sunt multe ipoteze fizice), ci ar fi și cu totul arbitrară și oarbă, căci simplul nu poate apărea

în nici o experiență și, dacă prin substanță se înțelege aici obiectul permanent al intuiției sensibile, atunci posibilitatea unui *fenomen simplu* nu poate fi deloc sesizată. Nu există nici o autorizație întemeiată din partea rațiunii, pentru a admite, cu titlul de opinie, niște ființe pur inteligibile sau niște proprietăți pur inteligibile ale lucrurilor lumii sensibile, deși (fiindcă nu avem nici un fel de concepte despre posibilitatea sau imposibilitatea lor) ele nu pot fi nici negate dogmatic printr-o pretinsă sesizare mai bună.

Pentru explicarea fenomenelor date nu se poate recurge la alte lucruri și principii explicative decât cele care au fost puse în legătură cu fenomenele date, după legile deja cunoscute ale fenomenelor. O *ipoteză transcendentală*, în care pentru explicarea lucrurilor naturii ar fi folosită o simplă Idee a rațiunii, nici n-ar fi o explicare, întrucât ceea ce nu înțelegem suficient din principii empirice cunoscute ar fi explicat prin ceva pe care nu-l înțelegem deloc. Principiul unei astfel de ipoteze n-ar servi propriu-zis decât pentru satisfacerea rațiunii și nu pentru promovarea folosirii intelectului în legătură cu obiectele. Ordinea și finalitatea în natură trebuie explicate la rândul lor din principii ale naturii și după legi ale naturii, și aici chiar cele mai grosolane ipoteze, în caz că sunt fizice, sunt mai suportabile decât o ipoteză hiperfizică, adică apelul la un autor divin, pe care îl presupunem în acest scop. Căci aceasta ar însemna un principiu al rațiunii leneșe *(ignava ratio)*, a lăsa anume la o parte dintr-o dată toate cauzele a căror realitate obiectivă, cel puțin ca posibilitate, mai poate fi cunoscută prin continuarea experienței, pentru a-și găsi repaus într-o simplă Idee, care este foarte comodă pentru rațiune. Dar în ce privește totalitatea absolută a principiului explicativ în seria cauzelor, ea nu poate constitui un obstacol în raport cu obiectele lumii, căci cum acestea nu sunt decât fenomene, nu ne putem aștepta niciodată în ele la ceva încheiat în sinteza seriilor de condiții.

În folosirea speculativă a rațiunii nu pot fi permise nicidecum ipoteze transcendentale și nu poate fi permisă nici libertatea de a ne servi la nevoie de principii explicative hiperfizice, pentru a înlocui lipsa celor fizice, în parte fiindcă prin aceasta rațiunea nu înaintează, ci din contra, își întrerupe întreaga dezvoltare în folosirea ei, în parte fiindcă această permisiune ar face să-și piardă în cele din urmă toate roadele culturii pământului pe care îl posedă, adică experiența. Căci dacă explicarea

naturii devine pe ici, pe colo dificilă pentru noi, avem permanent la îndemână un principiu explicativ transcendent care ne dispensează de acea cercetare, iar investigația noastră nu se încheie prin cunoaștere clară, ci prin totala incomprehensibilitate a unui principiu care încă mai dinainte a fost astfel imaginat, încât trebuie să conțină conceptul despre ceva absolut prim.

A doua condiție pentru ca o ipoteză să poată fi admisă este ca ea să fie suficientă pentru a determina din ea *a priori* consecințele care sunt date. Dacă în acest scop suntem siliți să apelăm la ipoteze auxiliare, ele trezesc bănuiala unei simple ficțiuni, căci fiecare din ele reclamă în sine aceeași justificare de care avusese nevoie ideea pusă la bază și de aceea nu poate constitui un martor valabil. Dacă, presupunând o cauză nelimitat perfectă, nu ducem lipsă de principii pentru a explica orice finalitate, ordine și măreție care se găsesc în lume, această supoziție are nevoie de noi ipoteze pentru a fi salvată de obiecțiile bazate pe anomaliile și relele care se manifestă, de asemenea, cel puțin după conceptele noastre. Când substanțialitatea simplă a sufletului omenesc, care a fost pusă la baza fenomenelor lui, este atacată prin dificultățile fenomenelor lui, analoge schimbărilor unei materii (creșterii și descreșterii), trebuie să se recurgă la noi ipoteze, care fără îndoială nu sunt lipsite de aparență, dar care sunt totuși fără nici un credit, afară de cel pe care îl dă părerea acceptată ca fundament principal, deși ele trebuie să apere această părere.

Dacă afirmațiile rațiunii, citate aici ca exemplu (unitatea incorporală a sufletului și existența unei ființe supreme), trebuie să fie considerate nu ca ipoteze, ci ca dogme dovedite *a priori*, atunci nici nu mai este vorba de ele. Dar, în asemenea caz, să băgăm de seamă ca dovada să aibă certitudinea apodictică a unei demonstrații. Căci a voi să faci numai *probabilă* realitatea unor astfel de Idei este o intenție tot atât de absurdă ca și când ne-am gândi să dovedim numai cu probabilitate o judecată a geometriei. Rațiunea izolată de orice experiență sau nu poate cunoaște totul decât *a priori* și necesar, sau nu poate cunoaște deloc; de aceea, judecata ei nu este niciodată părere, ci sau o abținere de la orice judecată, sau certitudine apodictică. Păreri și judecăți probabile despre ceea ce se atribuie lucrurilor nu se pot prezenta decât ca principii explicative a ceea ce este dat real sau ceea ce constituie consecințe, după legi empirice, din ceea ce stă real la bază, prin urmare numai în seria

obiectelor experienței. În afara acestui câmp, *a opina* înseamnă ca și cum te-ai juca cu idei, în afară de cazul că despre o cale incertă a judecății am avea părerea că poate pe ea se va găsi adevărul.

Dar cu toate că în problemele pur speculative ale rațiunii pure nu au loc ipoteze, pentru a funda pe ele judecăți, ele sunt totuși absolut admisibile, dar numai pentru a le apăra, adică în folosirea polemică, iar nu în folosirea dogmatică. Dar prin apărare nu înțeleg înmulțirea dovezilor afirmației noastre, ci simpla zădărnicire a cunoștințelor aparente ale adversarului, care intenționează să zdruncine judecata afirmată de noi. Dar toate judecățile sintetice din rațiunea pură au în sine particularitatea că dacă acela care afirmă realitatea unor anumite Idei nu cunoaște niciodată atât de mult încât să facă certă judecata lui, pe de altă parte, adversarul poate ști tot atât de puțin pentru a afirma contrariul. Destinul rațiunii omenești este același pentru ambele părți: el nu favorizează pe nici una din ele în cnnoașterea speculativă, și aici se și găsește cea mai bună arenă a unor lupte care nu pot fi niciodată aplanate. Dar se va arăta mai departe că totuși, sub raportul *folosirii practice*, rațiunea are dreptul să admită ceva, pe care n-ar fi autorizată în nici un caz să-l presupună în câmpul simplei speculații, fără dovezi suficiente, căci toate supozițiile de acest fel zdruncină perfecțiunea speculației, de care însă interesul practic nu se îngrijește. Acolo ea are deci o posesiune, a cărei legitimitate nu are nevoie să o dovedească și pe care de fapt nici n-ar putea-o dovedi. Adversarul este deci acela care trebuie să dovedească. Dar cum acesta cunoaște tot atât de puțin despre obiectul pus la îndoială, pentru a-i demonstra nonexistența, cât și cel dintâi, pentru a-i afirma realitatea, se vede aici un avantaj de partea celui care afirmă ceva ca supoziție necesară din punct de vedere practic *(melior est conditio possidentis)*. El este liber să se servească, oarecum în legitimă apărare, de aceleași mijloace în sprijinul cauzei lui drepte, ca și adversarul împotriva acestei cauze, adică să se servească de ipoteze care nu sunt menite să întărească dovada lor, ci numai să arate că adversarul cunoaște prea puțin despre obiectul litigiului, pentru a se putea măguli că are un avantaj față de noi în cunoașterea speculativă.

Ipotezele nu sunt deci permise în câmpul rațiunii pure decât ca arme de război: ele nu servesc spre a funda un drept, ci numai spre a-l apăra. Dar pe adversar trebuie să-l căutăm aici totdeauna în noi înșine. Căci

rațiunea speculativă, în folosirea ei transcendentală, este *în sine* dialectică. Obiecțiile, care ar putea fi de temut, se află în noi înșine. Trebuie să le scoatem la iveală ca pe niște pretenții vechi, dar niciodată învechite, pentru a funda pe distrugerea lor o pace eternă. Liniștea externă nu este decât aparentă. Germenele ostilităților, care se află în natura rațiunii omenești, trebuie extirpat; dar cum îl putem extirpa dacă nu-i dăm libertate, ba chiar hrană pentru a înmuguri, descoperindu-se astfel, pentru ca apoi să-l distrugem cu rădăcină cu tot? Născociți, prin urmare, voi înșivă obiecții care n-au trecut încă prin mintea nici unui adversar și împrumutați-i chiar arme sau acordați-i locul cel mai favorabil pe care și l-ar putea dori. Aici nimic nu e de temut, ci numai de sperat, anume că vă veți procura o posesiune care nu va mai putea fi contestată niciodată în viitor.

De înarmarea voastră completă țin și ipotezele rațiunii pure care, deși nu sunt decât arme de plumb (fiindcă ele nu sunt călite prin nici o lege a experienței), totuși sunt totdeauna tot atât de puternice ca și acelea de care s-ar putea servi un adversar oarecare împotriva voastră. Dacă deci împotriva naturii sufletului, admisă (din oricare alt punct de vedere nespeculativ) ca imaterială și nesupusă nici unei schimbări corporale, se opune dificultatea că deși experiența pare să demonstreze că atât starea de înflorire cât și cea de decădere a puterilor noastre spirituale nu sunt decât diferite modificări ale organelor noastre, voi puteți slăbi forța acestei dovezi, admițând că corpul nostru nu este decât fenomenul fundamental la care, în starea actuală (în viață), se raportează ca la propria ei condiție întreaga facultate a sensibilității și prin urmare întreaga gândire. Separarea de corp este sfârșitul acestei folosiri sensibile a facultății voastre de cunoaștere și începutul folosirii intelectuale. Corpul n-ar fi deci cauza gândirii, ci o condiție pur restrictivă a ei, prin urmare ar trebui considerat ca un promotor al vieții sensibile și animale, dar cu atât mai mult și ca un obstacol al vieții pure și spirituale, iar dependența gândirii de constituția corporală n-ar dovedi nimic pentru dependența întregii vieți de starea organelor noastre. Puteți însă merge și mai departe și puteți descoperi chiar îndoieli noi, care fie că n-au fost formulate, fie că n-au fost suficient adâncite.

Ceea ce este accidental în procreații, care la oameni ca și la creaturile lipsite de rațiune depinde de ocazie, dar adesea și de

alimentare, de guvernământ, de capriciile și fanteziile lui, adesea chiar de viciu, constituie o mare dificultate împotriva părerii despre durata eternă a unei creaturi, a cărei viață a început în circumstanțe atât de neînsemnate și au fost lăsate cu totul în seama libertății noastre. În ceea ce privește durata întregii specii (aici pe Pământ), această dificultate este de mică importanță, deoarece accidentul în individ nu este totuși mai puțin supus unei reguli în întreg; a aștepta însă, cu privire la fiecare individ, un efect atât de puternic de la niște cauze atât de mărunte pare desigur îndoielnic. Dar împotriva acestei dificultăți puteți invoca ipoteza transcendentală că întreaga viață nu este propriu-zis decât inteligibilă, nesupusă schimbărilor în timp și că n-a început prin naștere, nici nu va sfârși prin moarte; că această viață nu este decât un simplu fenomen, adică o reprezentare sensibilă despre viața spirituală pură și că întreaga lume sensibilă e o simplă imagine care plutește înaintea modului nostru de cunoaștere actual și care, ca și un vis, nu are în sine realitate obiectivă; că, dacă ar fi să intuim lucrurile și pe noi înșine așa *cum sunt ele*, ne-am vedea într-o lume de naturi spirituale, cu care singura noastră comunitate adevărată n-a început prin naștere și nu va înceta prin moartea trupului (ca simple fenomene) etc.

Deși nu știm absolut nimic despre toate acestea, pe care le folosim aici ipotetic ca pretexte, pentru a respinge atacul, și nu le afirmăm în mod serios, și deși totul nu este nici măcar o Idee a rațiunii, ci un *concept imaginat* numai pentru apărare, procedăm totuși aici absolut în conformitate cu rațiunea atunci când îi arătăm adversarului, care crede că a epuizat orice posibilitate când consideră fals lipsa condițiilor empirice drept o dovadă despre totala imposibilitate a ceea ce credem noi, că prin simple legi ale experienței el poate tot atât de puțin îmbrățișa întregul câmp al lucrurilor posibile în sine, pe cât de puțin putem dobândi pentru rațiunea noastră ceva legitim în afara experienței. Acela care folosește asemenea mijloace ipotetice împotriva unui adversar care neagă cu îndrăzneală nu trebuie considerat ca și când ar avea să-și însușească aceste mijloace ca adevăratele lui păreri. El le părăsește de îndată ce a respins prezumția dogmatică a adversarului. Căci oricât de modest și moderat trebuie considerat cineva când se mărginește numai la a respinge și a nega asertiunile altuia, totuși, îndată ce vrea să impună obiecțiile lui ca dovezi ale contrariului, pretenția sa nu este mai puțin

orgolioasă și imaginară, ca și când ar fi de partea celui care afirmă și ar fi îmbrățișat afirmația.

Se vede deci de aici că în folosirea speculativă a rațiunii ipotezele nu au valabilitate ca păreri în sine, ci numai în raport cu pretenții transcendente opuse. Căci extinderea principiilor experienței posibile la posibilitatea lucrurilor în genere este tot atât de transcendentă ca și afirmația realității obiective a unor astfel de concepte care nu-și pot găsi obiectele decât în afara oricărei experiențe posibile. Ceea ce rațiunea pură judecă asertoric trebuie să fie (ca tot ce cunoaște rațiunea) necesar sau să nu fie deloc. Prin urmare, ea nu conține de fapt păreri. Dar ipotezele de care vorbim nu sunt decât judecăți problematice, care cel puțin nu pot fi combătute victorios, deși, fără îndoială, nu pot fi dovedite prin nimic, și sunt deci pure păreri particulare, dar de care nu e bine să ne dispensăm (chiar în interesul liniștii interne) împotriva unor scrupule care le însoțesc. Dar trebuie să le menținem în această calitate și să veghem cu grijă ca ele să nu se prezinte ca fiind legalizate în sine și ca având vreo valabilitate absolută și să nu înece rațiunea în ficțiuni și iluzii.

Capitolul întâi

Secțiunea a patra

DISCIPLINA RAȚIUNII PURE CU PRIVIRE LA DEMONSTRAȚIILE EI

Dovezile judecăților transcendentale și sintetice au, între toate dovezile unei cunoașteri sintetice *a priori*, particularitatea în sine că în ele rațiunea, cu ajutorul conceptelor ei, nu se poate raporta direct la obiect, ci trebuie să demonstreze în prealabil valabilitatea obiectivă și posibilitatea sintezei lor *a priori*. Aceasta nu este numai o regulă necesară de prudență, ci privește esența și posibilitatea dovezilor însele. Dacă trebuie să depășim *a priori* conceptul despre un obiect, acest lucru este imposibil fără un fir călăuzitor special și care se găsește în afara acestui concept. În matematică, intuiția *a priori* este aceea care conduce sinteza

mea, și aici toate raționamentele pot fi efectuate nemijlocit din intuiția pură. În cunoașterea transcendentală, atâta timp cât ea nu are de-a face decât cu concepte ale intelectului, acest fir conducător este experiența posibilă. Dovada nu arată că în adevăr conceptul dat (de exemplu, despre ceea ce se întâmplă) conduce direct la un alt concept (acela de cauză); căci o astfel de trecere ar fi un salt, care n-ar putea fi justificat; el arată că experiența însăși, prin urmare obiectul experienței, ar fi imposibil fără o astfel de legătură. Dovada ar trebui deci să arate totodată posibilitatea de a ajunge sintetic și *a priori* la o anumită cunoaștere a lucrurilor, care nu era conținută în conceptul despre ele. Fără această atenție, dovezile, întocmai ca apele care sparg digurile, revărsându-se sălbatic peste câmpii, se precipită într-acolo unde le îndreaptă întâmplător panta asociației ascunse. Aparența convingerii, care se bazează pe cauze subiective de asociație și care este considerată drept cunoaștere a unei afinități naturale, nu poate contrabalansa dificultatea care trebuie să se prezinte cu bună dreptate în urma unor astfel de pași riscanți. De aceea, toate încercările de a dovedi principiul rațiunii suficiente au fost zadarnice, după mărturisirea unanimă a cunoscătorilor; și înainte de a apărea Critica transcendentală, s-a preferat, fiindcă acest principiu nu putea fi totuși părăsit, să se facă apel cu încăpățânare la bunul simț (un refugiu care dovedește totdeauna cât de disperată este cauza rațiunii) decât să se încerce noi dovezi dogmatice.

Dar dacă judecata care trebuie dovedită este o aserțiune a rațiunii pure și dacă eu vreau să trec chiar dincolo de conceptele mele experimentale, cu ajutorul simplelor Idei, această judecată ar trebui să conțină în sine încă mai mult justificarea unui astfel de pas al sintezei (dacă, de altfel, el ar fi posibil), ca o condiție necesară a puterii lui demonstrative. De aceea, oricât de aparentă ar fi pretinsa dovadă despre natura simplă a substanței noastre gânditoare, dovadă scoasă din unitatea apercepției, ea ridică totuși inevitabil dificultatea următoare: cum simplicitatea absolută nu este totuși un concept care poate fi raportat nemijlocit la o percepție, ci trebuie numai conchisă ca Idee, nu se poate întrevedea cum simpla conștiință, care este sau poate fi conținută *în orice gândire*, deși nu este decât o simplă reprezentare, poate să mă conducă la conștiința și cunoașterea unui lucru *în care* numai gândirea poate fi conținută. Căci dacă îmi reprezint forța unui corp în mișcare, el este ca

atare pentru mine unitate absolută, și reprezentarea mea despre el este simplă; de aceea eu pot exprima această forță și prin mișcarea unui punct, căci volumul lui nu interesează aici și poate fi gândit, fără diminuarea forței, oricât de mic vrem, chiar redus la un singur punct. Dar de aici nu voi conchide că, dacă nu-mi este dată decât forța motrice a unui corp, corpul ar putea fi gândit ca o substanță simplă, fiindcă reprezentarea lui face abstracție de orice mărime a conținutului în spațiu și deci este simplă. Dar prin faptul că simplul în abstracție este cu totul distinct de simplul în obiect și că eul, care în primul sens nu conține *în sine* nici o diversitate, poate fi în al doilea sens, unde semnifică sufletul însuși, un concept foarte complex, anume poate conține *sub sine* și semnifica foarte multe lucruri, eu descopăr un paralogism. Dar pentru a bănui acest paralogism de mai înainte (căci fără o astfel de supoziție prealabilă n-am avea nici o suspiciune împotriva dovezii) este absolut necesar să avem la îndemână un criteriu permanent al posibilității unor astfel de judecăți sintetice, care trebuie să dovedească mai mult decât poate da experiența, și acest criteriu constă în a nu raporta dovada direct la predicatul cerut, ci numai de a extinde *a priori* conceptul nostru dat, cu ajutorul unui principiu al posibilității, până la Idei și de a le realiza. Dacă este aplicată totdeauna această precauție, dacă încă înainte de a încerca dovada chibzuim cu înțelepciune în noi înșine în ce mod și cu ce temei de speranță putem aștepta o asemenea extindere prin rațiunea pură și de unde vrem să luăm, în asemenea caz, aceste cunoștințe, care nu pot fi dezvoltate din concepte și nici nu pot fi anticipate în raport cu experiența posibilă, ne-am putea cruța multe eforturi dificile și totuși infructuoase, neatribuind rațiunii ceva care depășește în mod evident puterea ei sau, mai mult, supunând-o disciplinei renunțării, această facultate căreia nu-i place să fie îngrădită în manifestările setei ei de extindere speculativă.

Prima regulă este deci aceasta: să nu încercăm nici un fel de dovezi transcendentale, fără a fi reflectat și fără a ne fi dat seama în prealabil de unde vrem să luăm principiile pe care intenționăm să fundăm aceste dovezi și cu ce drept putem aștepta de la ele bunul rezultat al concluziilor. Dacă este vorba de principii ale intelectului (de exemplu, al cauzalității), este zadarnic a dori să ajungem cu ajutorul lor la Idei ale rațiunii pure, căci astfel de principii nu sunt valabile decât pentru obiecte

ale experienței posibile. Iar dacă este vorba de principii scoase din rațiune pură, orice osteneală este iarăși zadarnică. Căci deși rațiunea are astfel de principii, acestea însă, în calitate de principii obiective, sunt toate dialectice și nu pot fi eventual valabile decât ca principii regulative ale folosirii, care leagă experiența în mod sistematic. Iar dacă există astfel de pretinse dovezi, opuneți convingerii înșelătoare acel *non liquet* al puterii voastre de judecată matură și, deși nu puteți încă pătrunde caracterul înșelător al acelei convingeri, aveți totuși dreptul deplin să pretindeți deducția principiilor folosite acolo care, în caz că principiile au izvorât din simplă rațiune, nu vi se poate face niciodată. Și astfel, nici nu aveți nevoie să vă ocupați cu dezvoltarea și respingerea victorioasă a fiecărei aparențe neîntemeiate în parte, ci în fața tribunalului unei rațiuni critice, care reclamă legi, puteți respinge dintr-o dată, în totalitatea ei, orice dialectică inepuizabilă în artificii.

A doua caracteristică a dovezilor transcendentale este faptul că pentru fiecare judecată transcendentală nu poate fi găsită decât *o singură* dovadă. Dacă trebuie să conchid nu din concepte, ci din intuiție, care corespunde unui concept, fie că e o intuiție pură, ca în matematică, sau empirică, ca în fizică, intuiția pusă ca fundament îmi dă material divers pentru judecăți sintetice, pe care îl pot lega în mai multe feluri și, cum pot pleca din mai multe puncte, pot ajunge pe căi diferite la aceeași judecată.

Dar fiecare judecată transcendentală pleacă de la *un singur* concept și exprimă condiția sintetică a posibilității obiectului după acest concept. Argumentul nu poate fi deci decât unul singur, căci în afară de acest concept nu mai există altceva prin care obiectul ar putea fi determinat, deci dovada nu poate conține altceva decât determinarea unui obiect în genere, după acest concept, care și el este numai unul singur. În Analitica transcendentală, de exemplu, am scos principiul că tot ce se întâmplă are o cauză din singura condiție a posibilității obiective a unui concept despre ceea ce se întâmplă în genere: că determinarea unui eveniment în timp, prin urmare acesta (evenimentul), ca aparținând experienței, ar fi imposibil, dacă n-ar sta sub o astfel de regulă dinamică. Dar acesta este și singurul argument posibil; căci numai prin faptul că i se determină conceptului un obiect cu ajutorul legii cauzalității evenimentul reprezentat are valabilitate obiectivă, adică adevăr. S-au încercat,

desigur, și alte dovezi ale acestui principiu, de exemplu pornind de la contingență; dar dacă acest principiu este considerat mai *îndeaproape*, n-am putea găsi alt criteriu al contingenței decât faptul că *ceva se întâmplă*, adică existența precedată de o nonexistență a obiectului, și astfel ne întoarcem mereu la același argument. Dacă trebuie dovedită judecata că tot ce gândește este simplu, nu ne oprim la ceea ce este divers în gândire, ci rămânem numai la conceptul de *eu*, care este simplu și la care se raportează toată gândirea. La fel stau lucrurile cu dovada transcendentală despre existența lui Dumnezeu, care se bazează numai pe reciprocitatea conceptelor despre ființa suveran reală și necesară, și ea nu poate fi căutată nicăieri în altă parte.

Prin această observație preventivă, critica asertiunilor rațiunii se reduce foarte mult. Acolo unde rațiunea își îndeplinește funcția ei prin simple concepte, nu e posibilă decât o singură dovadă, dacă e posibilă vreuna. De aceea, chiar când îl vedem pe dogmatic apărând cu zece dovezi, putem fi siguri că nu are nici una. Căci, dacă ar avea una care (așa cum trebuie să fie în problemele rațiunii pure) să demonstreze apodictic, de ce ar avea nevoie de celelalte? Intenția lui, ca și aceea a unui avocat în parlament, nu este decât următoarea: un argument este pentru unul, celălalt argument — pentru altul, spre a profita de slăbiciunea judecătorilor lui care, fără a aprofunda cauza și spre a scăpa mai repede de afacere, sesizează primul argument care li se pare bun și decid în consecință.

A *treia* regulă specifică rațiunii pure, când aceasta este supusă unei discipline cu privire la dovezile transcendentale, este aceea că dovezile ei nu trebuie să fie niciodată *apagogice*, ci totdeauna *ostensive*. Dovada directă sau ostensivă este, în orice specie de cunoștință, aceea care unește, cu convingerea despre adevăr, totodată și cunoașterea izvoarelor lui; dovada apagogică, dimpotrivă, poate produce, fără îndoială, certitudine, dar nu înțelegerea adevărului sub raportul legăturii cu principiile posibilității lui. De aceea, dovezile apagogice sunt mai mult un ajutor în caz de nevoie, decât un procedeu care să satisfacă toate scopurile rațiunii. Totuși, sub raportul evidenței, ele au un avantaj față de dovezile directe, prin aceea că și contradicția cuprinde în sine totdeauna mai multă claritate în reprezentare decât cea

mai bună sinteză și se apropie astfel mai mult de caracterul intuitiv al unei demonstrații.

Cauza propriu-zisă a folosirii dovezilor apagogice în diferitele științe este desigur următoarea: când principiile, din care trebuie să fie derivată o anumită cunoștință, sunt prea diverse sau prea profund ascunse, se încearcă dacă această cunoaștere nu poate fi realizată prin consecințe. Dar *modus ponens*, care conchide adevărul unei cunoștințe din adevărul consecințelor ei, nu este permis decât atunci când toate consecințele posibile din această cunoștință sunt adevărate; atunci, pentru acest *modus*, nu este posibil decât un singur principiu, care este deci și cel adevărat. Dar acest procedeu este impracticabil, căci a sesiza toate consecințele posibile dintr-o judecată admisă depășește forțele noastre; totuși ne servim de acest mod de a raționa, deși negreșit cu oarecare indulgență, când e vorba de a dovedi ceva numai ca ipoteză, admițând acest raționament după analogia că dacă toate consecințele pe care le-am încercat concordă cu un principiu admis, toate celelalte consecințe posibile vor concorda și ele cu acesta. De aceea, pe această cale, o ipoteză nu poate fi niciodată transformată într-un adevăr demonstrat. *Modus tollens* al raționamentelor, care conchid de la consecințe la principii, dovedește nu numai absolut riguros, ci și cu foarte multă facilitate. Deoarece dacă dintr-o judecată poate fi scoasă chiar numai o singură consecință falsă, această judecată este falsă. Dacă în loc de a parcurge într-o dovadă ostensivă întreaga serie a principiilor, care poate conduce la adevărul unei cunoștințe, cu ajutorul deplinei sesizări a posibilității ei, putem găsi o singură consecință falsă între cele care decurg din principiul contrar, atunci și acest contrariu e fals, prin urmare cunoștința pe care trebuia s-o dovedim este adevărată.

Dar demonstrația apagogică nu poate fi permisă decât în acele științe unde este imposibil *să substituim* obiectivului, cu alte cuvinte cunoașterii a ceea ce este în obiect, subiectivul reprezentărilor noastre. Dar acolo unde domină obiectivul, trebuie să se întâmple adesea, sau ca contrariul unei anumite judecăți să contrazică numai condițiile subiective ale gândirii, dar nu obiectul, sau ca cele două judecăți să nu se contrazică decât sub o condiție subiectivă, care este considerat fals ca obiectivă și, cum condiția este falsă, amândouă pot fi false, fără ca de la falsitatea uneia să se poată conchide adevărul celeilalte.

În matematică, această subrepţiune este imposibilă, de aceea dovezile apagogice îşi au aici adevăratul lor loc. În fizică, în care totul se bazează pe intuiţii empirice, acea subrepţiune poate fi, în adevăr, în mare parte evitată prin numeroase observaţii comparate; însă această specie de dovadă este totuşi aici de cele mai multe ori lipsită de importanţă. Dar tentativele transcendentale ale raţiunii pure se efectuează toate în mediul propriu al aparenţei dialectice, adică al subiectivului, care se oferă sau chiar se impune raţiunii, în premisele ei, ca fiind obiectiv. Aici însă, în ceea ce priveşte judecăţile sintetice, nu poate fi permis să justificăm aserţiunile noastre prin respingerea contrariului. Căci această respingere sau nu e altceva decât simpla reprezentare a conflictului părerii contrare cu condiţiile subiective care permit raţiunii noastre să conceapă, ceea ce nu contribuie cu nimic spre a respinge lucrul însuşi (după cum, de exemplu, necesitatea necondiţionată în existenţa unei fiinţe nu poate fi nicidecum concepută de noi şi de aceea se opune cu drept, *din punct de vedere subiectiv*, oricărei dovezi speculative a unei fiinţe supreme necesare, dar se opune pe nedrept posibilităţii unei astfel de fiinţe originare *în sine*), sau ambele părţi, atât cea care afirmă, cât şi cea care neagă, înşelată prin aparenţa transcendentală, pun la bază un concept imposibil despre obiect, şi aici este valabilă regula *non entis nulla sunt praedicata*, cu alte cuvinte că atât ceea ce s-a afirmat, cât şi ceea ce s-a negat despre obiect sunt deopotrivă de inexacte şi că nu putem ajunge apagogic la cunoaşterea adevărului prin respingerea contrariului. Aşa, de exemplu, dacă se presupune că lumea sensibilă este dată *în sine*, în ce priveşte totalitatea ei, este fals că ea trebuie să fie *sau* infinită în spaţiu, *sau* finită şi limitată, căci ambele alternative sunt false. Fenomene (ca simple reprezentări) care ar fi totuşi date *în sine* (ca obiecte) constituie o imposibilitate, şi infinitatea acestui tot imaginar ar fi în adevăr necondiţionată, dar (fiindcă totul în fenomene este condiţionat) ea ar veni în contradicţie cu determinarea necondiţionată a cantităţii, care totuşi este presupusă în concept.

Dovada apagogică este şi iluzia propriu-zisă, de care s-au lăsat înşelaţi totdeauna admiratorii temeiniciei gânditorilor noştri dogmatici sofisticanţi; ea este oarecum campionul care vrea să demonstreze onoarea şi dreptul incontestabil al partidei la care a aderat, prin aceea că este gata să se încaiere cu oricine le-ar pune la îndoială, deşi printr-o

astfel de fanfaronadă nu se decide nimic în favoarea chestiunii, ci nu face decât să pună în evidență forța respectivă a adversarilor, și anume numai pe aceea a agresorului. Spectatorii, văzând că fiecare, la rândul lui, este când învingător, când învins, au adesea prilej să se îndoiască sceptic de obiectul însuși al disputei. Dar ei nu au motiv pentru aceasta, și este suficient să le strigăm: *non defensoribus istis tempus eget.* Fiecare trebuie să-și apere cauza cu ajutorul unei dovezi legitime, efectuate prin deducția transcendentală a argumentelor, adică direct, pentru ca să se vadă ce pot invoca în sprijinul lor pretențiile lui raționale. Căci dacă adversarul lui se sprijină pe principii subiective, este desigur ușor să-l respingem, dar fără avantaj pentru gânditorul dogmatic, care de obicei este tot atât de atașat cauzelor subiective ale judecății și poate fi în același mod încolțit de adversarul lui. Dar dacă ambele părți procedează numai direct, ele sau vor observa de la sine dificultatea, ba chiar imposibilitatea de a găsi titlul asertiunilor lor și nu vor putea apela în cele din urmă decât la prescripție, sau critica va descoperi cu ușurință aparența dogmatică și va constrânge rațiunea pură să renunțe în folosirea speculativă la pretențiile ei exagerate și să se retragă în limitele terenului ei propriu, anume acela al principiilor practice.

METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul al doilea

CANONUL RAȚIUNII PURE

Este umilitor pentru rațiunea umană că în folosirea ei pură nu realizează nimic, ba mai are chiar nevoie și de o disciplină, pentru a înfrâna excesele ei și pentru a preveni iluziile care îi vin de aici. Dar pe de altă parte, o înalță iarăși și îi dă încredere în sine faptul că ea însăși poate și trebuie să exercite această disciplină, fără a permite o altă cenzură deasupra ei, de asemenea faptul că limitele pe care este silită să le pună folosirii ei speculative îngrădesc totodată pretențiile sofistice ale oricărui adversar și că, prin urmare, poate pune la adăpost împotriva

tuturor atacurilor tot ce i-ar mai putea rămâne din pretențiile ei exagerate de odinioară. Cel mai mare și poate unicul folos al oricărei filosofii a rațiunii pure nu este decât negativ, căci nu servește ca *organon* pentru extinderea cunoștințelor, ci ca disciplină pentru determinarea limitelor, și în loc să descopere adevărul, ea nu are decât meritul modest de a preveni erorile.

Totuși, trebuie să existe undeva un izvor de cunoștințe pozitive care aparțin domeniului rațiunii pure și care, poate, datorită numai unei neînțelegeri, sunt un prilej de erori, dar care în realitate constituie scopul spre care se străduiește rațiunea. Căci altfel cărei cauze ar trebui să se atribuie dorința de nepotolit de a pune cu orice preț un picior ferm undeva dincolo de limitele experienței? Ea bănuiește obiecte care pentru ea au un mare interes. Pășește pe calea simplei speculații, pentru a se apropia de ele; dar acestea fug de ea. Probabil, se poate spera mai mult succes pe unicul drum care îi mai rămâne, anume acela al folosirii *practice*.

Prin canon înțeleg ansamblul principiilor *a priori* de folosire corectă a unor anumite facultăți de cunoaștere în genere. Astfel, logica generală, în partea ei analitică, este un canon pentru intelect și rațiune în genere, dar numai în privința formei, căci ea face abstracție de orice conținut. Astfel, Analitica transcendentală a fost canonul *intelectului* pur, căci numai el este capabil de adevărate cunoștințe sintetice *a priori*. Acolo însă unde nu este posibilă o folosire corectă a unei facultăți de cunoaștere nu există un canon. Dar după toate dovezile aduse până acum, orice cunoștință sintetică a *rațiunii* pure este, în folosirea ei speculativă, cu totul imposibilă. Deci nu există un canon al folosirii speculative a rațiunii (căci această folosire este cu totul dialectică), ci orice logică transcendentală nu este în această privință decât o disciplină. Prin urmare, dacă există undeva o folosire corectă a rațiunii pure, în care caz trebuie să existe și un *canon* al rațiunii pure, acesta nu va privi folosirea speculativă, ci *folosirea practică a rațiunii*, pe care deci o vom examina acum.

CANONUL RAȚIUNII PURE

Secțiunea întâi

DESPRE SCOPUL FINAL AL FOLOSIRII PURE A RAȚIUNII NOASTRE

Rațiunea este împinsă de o înclinare a naturii ei de a depăși folosirea experimentală și de a se hazarda, într-o folosire pură și cu ajutorul unor simple Idei, până la limitele extreme ale oricărei cunoașteri și de a nu-și găsi repaus decât abia în perfectarea cercului ei într-un tot sistematic, subzistând în sine. Este oare această tendință întemeiată numai pe *interesul speculativ* al *rațiunii* sau mai curând exclusiv pe *interesul* ei practic?

Voi lăsa acum la o parte succesul pe care-l poate avea rațiunea pură din punct de vedere speculativ și nu mă voi ocupa decât de problemele a căror soluționare constituie scopul ei final, fie că acesta poate fi atins sau nu, și în raport cu care toate celelalte scopuri nu au decât valoare de mijloace. Aceste scopuri supreme, după natura rațiunii, trebuie să aibă la rândul lor unitate, pentru ca în comun să promoveze acel interes al omenirii care nu este subordonat altuia mai înalt.

Scopul final spre care tinde în cele din urmă speculația rațiunii în folosirea transcendentală privește trei obiecte: libertatea voinței, nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu. Cu privire la toate aceste trei obiecte, interesul pur speculativ al rațiunii nu este decât foarte slab, și cu privire la el s-ar întreprinde desigur cu greu o muncă de cercetare transcendentală obositoare și care are de luptat cu neîncetate obstacole, căci din toate descoperirile care ar fi efectuate aici nu se poate face o întrebuințare care și-ar dovedi utilitatea *in concreto*, adică în cercetarea naturii. Chiar dacă voința este liberă, acest lucru nu privește totuși decât cauza inteligibilă a voinței noastre. Căci în ce privește fenomenele manifestărilor ei, adică acțiunile, conform unei maxime fundamentale inviolabile, fără care nu putem aplica rațiunea în folosirea empirică, noi nu trebuie să le explicăm altfel decât pe toate celelalte fenomene ale naturii, adică după legile ei imuabile. În al doilea rând, chiar dacă ar putea fi sesizată și natura spirituală a sufletului (și cu aceasta nemurirea

ei), nu s-ar putea totuși ține seamă de ea ca de un principiu explicativ nici cu privire la fenomenele acestei vieți, nici cu privire la natura particulară a stării viitoare, căci conceptul nostru despre o natură incorporală este pur negativ și nu extinde câtuși de puțin cunoașterea noastră, nici nu oferă vreun material apt pentru consecințe, decât poate pentru unele care nu pot avea altă valoare decât de ficțiuni, pe care însă filosofia nu le permite. Chiar dacă, în al treilea rând, existența unei inteligențe supreme ar fi dovedită, am înțelege de aici, desigur, finalitatea în întocmirea lumii și ordinea în general, dar n-am fi în nici un caz îndreptățiți să derivăm de aici o instituție specială și o dispoziție, sau a le conchide cu cutezanță acolo unde ele nu sunt percepute, căci este o regulă necesară a folosirii speculative a rațiunii de a nu omite cauzele naturale și de a nu renunța la ceea ce putem învăța prin experiență, pentru a deriva ceea ce cunoaștem din ceea ce depășește complet cunoașterea noastră. Într-un cuvânt, aceste trei judecăți rămân totdeauna transcendente pentru rațiunea speculativă și nu au o folosire imanentă, adică admisibilă pentru obiecte ale experienței, adică utilă pentru noi într-un fel oarecare, ci considerate în sine, ele sunt niște eforturi cu totul inutile, ba totodată și extrem de dificile ale rațiunii noastre.

Dacă, prin urmare, aceste trei judecăți cardinale nu ne sunt deloc necesare pentru *știință* și ne sunt totuși recomandate imperios de rațiunea noastră, importanța lor va fi privind, desigur, propriu-zis numai *practicul*.

Practic este tot ceea ce e posibil prin libertate. Dacă însă condițiile de aplicare a voinței noastre libere sunt empirice, rațiunea nu poate avea aici altă folosire decât regulativă și nu poate servi decât pentru a efectua unitatea legilor empirice, după cum, de exemplu, în doctrina prudenței reunirea tuturor scopurilor, care ne sunt date de înclinările noastre, în unul singur, *fericirea*, și concordanța mijloacelor pentru a ajunge la ea constituie întreaga operă a rațiunii, care de aceea nu poate procura alte legi decât cele *pragmatice* ale comportării libere, pentru atingerea scopurilor recomandate nouă de simțuri, deci nu legi pure, determinate complet *a priori*. Dimpotrivă, niște legi pure practice, al căror scop este dat complet *a priori* de rațiune și care nu ordonă condiționat empiric, ci absolut, ar fi produse ale rațiunii pure. Dar astfel de legi sunt legile

morale, prin urmare numai acestea aparțin folosirii practice a rațiunii pure și permit un canon.

Deci tot aparatul rațiunii, în elaborarea care poate fi numită filosofie pură, nu este îndreptat de fapt decât spre cele trei probleme amintite. Dar acestea au ele însele, la rândul lor, un scop mai îndepărtat, anume *ce trebuie să facem*, dacă voința este liberă, dacă există un Dumnezeu și o lume viitoare. Cum aceasta privește purtarea noastră în raport cu scopul suprem, intenția ultimă a naturii, care ne poartă de grijă cu înțelepciune în întocmirea rațiunii noastre, nu vizează propriu-zis decât moralul.

Dar cum ne îndreptăm atenția asupra unui obiect care este străin* filosofiei transcendentale, e nevoie de circumspecție, pe de o parte pentru a nu ne pierde în episoade și a nu viola unitatea sistemului, dar pe de altă parte, și pentru a nu pierde din claritate sau convingere, spunând prea puțin despre noua noastră materie. Sper să înfăptuiesc și una și alta, prin aceea că mă țin cât mai aproape posibil de transcendental și las cu totul la o parte ceea ce ar putea fi aici psihologic, adică empiric.

Mai întâi trebuie să se noteze că deocamdată nu mă voi servi de conceptul de libertate decât în sens practic și că las aici la o parte, ca fiind soluționat mai sus, conceptul în sensul transcendental, care nu poate fi presupus empiric ca un principiu explicativ al fenomenelor, ci este el însuși o problemă pentru rațiune. O voință este pur *animală (arbitrium brutum)* când nu poate fi determinată altfel decât prin impulsuri sensibile, adică *patologic*. Dar acea voință care poate fi determinată independent de impulsurile sensibile, prin urmare de mobile care sunt reprezentate numai de rațiune, se numește *voință liberă (arbitrium liberum)*, și tot ce se află în legătură cu aceasta, fie în calitate de principiu, fie de consecință, se numește *practic*. Libertatea practică poate fi dovedită prin experiență. Căci nu numai ceea ce excită, adică ceea ce afectează nemijlocit simțurile, determină voința omenească, ci noi avem o facultate de a învinge, prin reprezentări despre ceea ce este util sau

* Toate conceptele practice se raportează la obiecte plăcute sau neplăcute, adică la obiecte ale plăcerii sau neplăcerii, prin urmare, cel puțin indirect, la obiecte ale sentimentului nostru. Dar cum aceasta nu este o facultate de reprezentare a lucrurilor, ci se află în afara întregii facultăți de cunoaștere, elementele judecăților noastre, întrucât se raportează la plăcere sau neplăcere, aparțin prin urmare filosofiei practice și nu ansamblului filosofiei transcendentale, care nu are de-a face decât cu cunoștințe pure *a priori*.

dăunător chiar într-un mod mai îndepărtat, impresiile produse asupra facultății noastre apetitive sensibile; dar aceste reflecții asupra a ceea ce este demn să fie râvnit din punctul de vedere al întregii noastre stări, adică este bun și util, se bazează pe rațiune. De aceea, aceasta dă și legi care sunt imperative, adică *legi* obiective *ale libertății* și care indică ce *trebuie să se întâmple*, deși poate nu se întâmplă niciodată, și prin aceasta se disting de *legile naturii*, care nu tratează decât despre ceea ce *se întâmplă;* din această cauză, ele se numesc și legi practice.

Dar dacă rațiunea însăși, în aceste acțiuni prin care prescrie legi, nu este determinată la rândul ei de influențe din altă parte și dacă ceea ce, în raport cu impulsurile sensibile, se numește libertate nu este, la rândul ei, natură în raport cu niște cauze eficiente mai înalte și mai îndepărtate, aceasta nu ne privește în domeniul practic, unde deocamdată nu cerem rațiunii decât o *regulă* de purtare, ci este o problemă pur speculativă, pe care o putem lăsa la o parte atâta timp cât intenția noastră vizează ceea ce facem sau nu facem. Cunoaștem deci libertatea practică prin experiență, ca una din cauzele naturii, anume ca o cauzalitate a rațiunii în determinarea voinței, pe când libertatea transcendentală reclamă o independență a acestei rațiuni însăși (de a începe, din punctul de vedere al cauzalității ei, o serie de fenomene) de toate cauzele determinante ale lumii sensibile și ca atare ea pare a fi contrară legii naturii, prin urmare contrară oricărei experiențe posibile, și rămâne deci o problemă. Dar această problemă nu aparține rațiunii în folosirea ei practică, deci într-un canon al rațiunii pure nu avem de-a face decât cu două probleme care privesc interesul practic al rațiunii pure și cu privire la care un canon al folosirii ei trebuie să fie posibil, anume: există un Dumnezeu? există o viață viitoare? Problema despre libertatea transcendentală privește numai cunoașterea speculativă, pe care o putem lăsa la o parte ca fiind cu totul indiferentă, când e vorba de domeninl practic; asupra ei se găsește în Antinomia rațiunii pure o expunere suficientă.

CANONUL RAȚIUNII PURE

Secțiunea a doua

DESPRE IDEALUL BINELUI SUVERAN CA PRINCIPIU CARE DETERMINĂ SCOPUL FINAL AL RAȚIUNII PURE

Rațiunea, în folosirea ei empirică, ne-a condus prin câmpul experiențelor și, cum aici nu se găsește niciodată pentru ea o satisfacție deplină, de acolo spre Idei speculative, care însă la sfârșit ne-a întors iarăși la experiență, deci ele au îndeplinit scopul rațiunii într-un mod, ce e drept, util, dar cu totul necorespunzător așteptării noastre. Ne mai rămâne încă o încercare, anume dacă în folosirea practică se găsește și rațiune pură, dacă în această folosire ea conduce la Idei care ating scopurile supreme ale rațiunii pure, pe care le-am amintit mai înainte, și dacă deci aceasta nu poate oferi din punctul de vedere al interesului practic ceea ce ne refuză cu totul din punctul de vedere al interesului ei speculativ.

Tot interesul rațiunii mele (atât cel speculativ cât și cel practic) e cuprins în următoarele trei întrebări:

1. *Ce pot ști?*
2. *Ce trebuie să fac?*
3. *Ce-mi este îngăduit să sper?*

Prima întrebare este pur speculativă. Am epuizat (cum îmi închipui) toate răspunsurile posibile și, în sfârșit, am găsit pe acelea cu care rațiunea trebuie, desigur, să se mulțumească și, dacă nu e vorba de domeniul practic, are și motiv să fie mulțumită; dar am rămas tot atât de departe de cele două mari scopuri spre care era îndreptată propriu-zis această întreagă străduință a rațiunii pure, ca și când, din comoditate, am fi renunțat chiar de la început la această muncă. Dacă e vorba deci de cunoaștere, atât cel puțin este cert și hotărât, că niciodată nu vom avea parte de ea cu privire la cele două probleme.

A doua întrebare este pur practică. Ca atare, ea poate aparține, în adevăr, rațiunii pure, dar atunci nu este transcendentală, ci morală, prin urmare nu poate în sine ocupa Critica noastră.

A treia întrebare este: dacă fac ceea ce trebuie, atunci ce-mi este îngăduit să sper? Este practică și totodată teoretică, astfel încât practicul conduce numai ca un fir călăuzitor la soluționarea problemei teoretice și, când aceasta se înalță, a problemei speculative. Căci toată *speranța* tinde spre fericire și este pentru practic și pentru legea morală exact același lucru ca știința și legea naturii pentru cunoașterea teoretică a lucrurilor. Speranța ajunge în cele din urmă la concluzia că *ceva* (care determină ultimul scop posibil) *există, fiindcă ceva trebuie să se întâmple*, pe când știința ajunge la concluzia că *ceva* (care acționează în calitate de cauză supremă) *există, fiindcă ceva se întâmplă.*

Fericirea este satisfacerea tuturor înclinațiilor noastre (atât *extensive*, după varietatea lor, cât și *intensive*, după grad, precum și *protensive*, după durată). Numesc pragmatică (regulă a prudenței) legea practică determinată de mobilul *fericirii*; iar morală o numesc pe aceea, dacă așa ceva există, care nu are alt mobil decât *demnitatea de a fi fericit* (lege morală). Cea dintâi sfătuiește ce trebuie să facem, dacă vrem să avem parte de fericire, cea de-a doua ordonă cum trebuie să ne purtăm pentru a fi numai demni de fericire. Cea dintâi se bazează pe principii empirice; căci altfel decât prin experiență eu nu pot ști nici care sunt înclinațiile ce vor să fie satisfăcute, nici care sunt cauzele naturale ce pot produce satisfacerea lor. A doua face abstracție de înclinațiile și de mijloacele naturale de a le satisface și consideră numai libertatea unei ființe raționale în genere, și condițiile necesare, fără de care nu ar putea fi armonie, după principii, între această libertate și distribuirea fericirii, și deci ea *poate* cel puțin să se bazeze pe simple Idei ale rațiunii pure și să fie cunoscută *a priori.*

Admit că există în adevăr legi morale pure eare determină complet *a priori* (fără considerarea mobilelor empirice, adică a fericirii) purtarea, adică folosirea libertății unei ființe raționale în genere, și că aceste legi poruncesc *absolut* (nu numai ipotetic, sub supoziția altor scopuri empirice), deci ele sunt necesare în toate privințele. Pot presupune cu drept această judecată, invocând nu numai dovezile celor mai luminați moraliști, ci judecata morală a fiecărui om, când acesta vrea să gândească clar o astfel de lege.

Rațiunea pură conține deci, ce e drept, nu în folosirea ei speculativă, dar totuși într-o anumită folosire practică, anume cea morală, principii

ale *posibilității experienței*, anume ale unor astfel de acțiuni care, fiind conforme cu regulile morale, *ar putea* fi întâlnite în *istoria* omului. Căci din moment ce ea ordonă că astfel de acțiuni trebuie să se întâmple, ele trebuie să se și poată întâmpla, și trebuie deci să fie posibilă o specie particulară de nnitate sistematică, anume cea morală, pe când unitatea sistematică a naturii n-a putut fi demonstrată *prin principii speculative ale rațiunii*, căci rațiunea are în adevăr cauzalitate în raport cu libertatea în genere, dar nu în raport cu întreaga natură, iar principiile morale ale rațiunii pot produce în adevăr acțiuni libere, dar nu legi ale naturii. Prin urmare, principiile rațiunii pure în folosirea ei practică, dar mai ales în cea morală, au realitate obiectivă.

Numesc lumea, întrucât ar fi conformă tuturor legilor morale (cum de altfel *poate* fi, potrivit *libertății* ființelor raționale, și cum *trebuie* să fie, potrivit legilor necesare ale *moralității*), o l u m e m o r a l ă. Ea este gândită numai ca lume inteligibilă, întrucât aici se face abstracție de toate condițiile (scopurile) și chiar de toate obstacolele moralității (slăbiciune sau corupție a naturii omenești). Ca atare, ea este, deci, o simplă Idee, totuși o Idee practică, care poate și trebuie să-și exercite real influența asupra lumii sensibile, spre a o face cât mai mult posibil conformă acestei Idei. Ideea unei lumi morale are prin urmare realitate obiectivă, nu ca și când s-ar raporta la un obiect al unei intuiții inteligibile (astfel de obiecte nu putem gândi deloc), ci la lumea sensibilă, dar ca un obiect al rațiunii pure în folosirea ei practică, și la un *corpus mysticum* al ființelor raționale din lume, întrucât liberul lor arbitru posedă în sine, sub imperiul legilor morale, perfectă unitate sistematică atât cu el însuși, cât și cu libertatea oricărui altuia.

Acesta a fost răspunsul la prima din cele două întrebări ale rațiunii pure care priveau interesul practic: *fă ceea ce te face demn de a fi fericit.* Cea de-a doua întrebare este: dacă mă port astfel încât nu sunt nedemn de fericire, îmi este îngăduit să sper că voi avea parte de ea? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să știm dacă principiile rațiunii pure, care prescriu legea *a priori*, leagă de ea în mod necesar și această speranță.

Spun, prin urmare, că așa cum principiile morale sunt necesare, potrivit rațiunii în folosirea ei *practică*, tot atât de necesar este, potrivit rațiunii în folosirea ei *teoretică*, să admitem că fiecare are motiv să spere

fericirea în aceeași măsură în care, prin purtarea lui, s-a făcut demn de ea, și că deci sistemul moralității este inseparabil legat de acela al fericirii, dar numai în Ideea rațiunii pure.

Într-o lume inteligibilă, adică morală, din al cărei concept am făcut abstracție de toate obstacolele moralității (de înclinări), un astfel de sistem al fericirii proporționale legate de moralitate poate fi gândit și ca necesar, căci libertatea, pusă în mișcare pe de o parte, restrânsă, pe de altă parte, prin legi morale, ar fi ea însăși cauza fericirii universale, deci ființele raționale însele ar fi, sub conducerea unor astfel de principii, autorii propriei lor fericiri durabile și totodată ai fericirii altora. Dar acest sistem al moralității, care se recompensează pe ea însăși, nu este decât o Idee a cărei realizare se bazează pe condiția ca *fiecare* să facă ceea ce trebuie, deci ca toate acțiunile ființelor raționale să se întâmple astfel ca și când ar izvorî dintr-o voință supremă, care cuprinde în sine sau sub sine toate voințele particulare. Cum însă obligația din legea morală rămâne valabilă pentru folosirea particulară a libertății fiecăruia, chiar dacă alții nu s-ar purta conform acestei legi, nu este determinat nici din natura lucrurilor lumii, nici din cauzalitatea acțiunilor însele și din raportul lor cu moralitatea în ce mod se vor raporta consecințele lor la fericire, iar amintita legătură necesară dintre speranța de a fi fericit și neîncetata străduință de a se face demn de fericire nu poate fi cunoscută prin rațiune, dacă se pune ca fuudament exclusiv natura, ci ea uu poate fi sperată decât dacă se pune ca fundameut, ca fiind totodată cauza naturii, o *rațiune supremă* care ordonă după legi morale.

Numesc *idealul binelui suveran* Ideea unei astfel de inteligențe, în care voința cea mai perfectă din punct de vedere moral, unită cu beatitudinea suverană, este cauza oricărei fericiri din lume, întrucât această fericire se află în proporție exactă cu moralitatea (ca demnitate de a fi fericit). Deci rațiunea pură nu poate găsi decât în idealul binelui suveran *originar* principiul legăturii necesare din punct de vedere practic a celor două elemente ale binelui suveran derivat, anume ale unei lumi inteligibile, adică *morale*. Cum trebuie în mod necesar să ne reprezentăm pe noi înșine prin rațiune ca aparținând unei astfel de lumi, deși simțurile nu ne prezintă decât o lume de fenomene, va trebui să admitem acea lume ca o consecință a purtării noastre în lumea sensibilă și, cum aceasta din urmă nu ne prezintă o astfel de legătură, ca o lume viitoare pentru

noi. Dumnezeu și o viață viitoare sunt deci două supoziții inseparabile de obligația pe care ne-o impune rațiunea pură, după principiile aceleiași rațiuni.

Moralitatea în sine constituie un sistem, dar fericirea nu, afară de cazul că ea este distribuită exact proproțional cu moralitatea. Acest lucru însă nu este posibil decât în lumea inteligibilă guvernată de un creator înțelept. Rațiunea se vede constrânsă să admită un astfel de creator, precum și viața într-o astfel de lume pe care trebuie să o considerăm ca una viitoare, sau să considere legile morale ca niște himere goale, căci consecința lor necesară, pe care aceeași rațiune o leagă de legi, ar trebui să dispară fără acea supoziție. De aceea, fiecare consideră legile morale ca *porunci*, ceea ce însă n-ar putea fi, dacă ele n-ar lega *a priori* de regula lor consecințe corespunzătoare și dacă deci n-ar cuprinde în sine *promisiuni* și *amenințări*. Dar nici acest lucru nu-l pot face, dacă ele nu se găsesc într-o ființă necesară ca în binele suveran, care singură poate face posibilă o astfel de unitate finală.

L e i b n i z numea lumea, întrucât nu se lua în considerare în ea decât ființele raționale și legătura lor după legi morale sub cârmuirea binelui suveran, *imperiul grației*, și îl distingea de *imperiul naturii*, unde ele stau în adevăr sub legi morale, dar nu așteaptă alte consecințe ale purtării lor decât cele ce rezultă din cursul naturii lumii noastre sensibile. A ne vedea deci în imperiul grației, unde ne așteaptă toată fericirea, în afară de cazul că ne limităm noi înșine partea noastră de fericire prin aceea că ne facem nedemni de a fi fericiți, este o Idee practic necesară a rațiunii.

Legile practice, întrucât devin în același timp motive subiective ale acțiunilor, adică principii subiective, se numesc *maxime*. *Aprecierea* moralității, considerată în puritatea și consecințele ei, se face după *Idei*, iar respectarea acestor legi se face după *maxime*.

Este necesar ca tot felul nostru de viață să fie subordonat unor maxime morale, dar totodată este imposibil ca acest lucru să se întâmple, dacă rațiunea nu leagă de legea morală, care este o simplă Idee, o cauză eficientă, care determină, potrivit purtării noastre în raport cu această lege, un sfârșit, fie în această viață, fie în alta, care să corespundă exact scopurilor noastre supreme. Deci fără un Dumnezeu și fără o lume care nu este vizibilă pentru noi acum, dar în care sperăm, Ideile sublime ale

moralității sunt, fără îndoială, obiecte de aprobare și admirație, dar nu mobile ale intenției și executării, fiindcă ele nu împlinesc întregul scop, care pentru fiecare ființă rațională este natural, determinat *a priori* tocmai de aceeași rațiune pură, și care este necesar.

Fericirea singură nu este pentru rațiunea noastră nici pe departe binele deplin. Rațiunea nu aprobă fericirea (oricât de mult ar dori-o înclinarea), dacă nu este unită cu demnitatea de a fi fericit, adică cu purtarea morală. Moralitatea singură și, cu ea, simpla *demnitate* de a fi fericit sunt și ele departe de a constitui binele deplin. Pentru a-l îndeplini, acela care nu s-a purtat nedemn de fericire, trebuie să poată spera că va avea parte de ea. Însăși rațiunea, eliberată de orice intenție particulară, nu poate judeca altfel dacă, fără a lua în considerare propriul ei interes, s-ar plasa în locul unei ființe, care ar avea de distribuit altora toată fericirea, căci în Ideea practică cele două elemente sunt esențial legate, deși altfel încât simțământul moral, în calitate de condiție, să facă mai întâi posibilă participarea la fericire și, nu invers, perspectiva fericirii să facă posibil simțământul moral. Căci, în cazul din urmă, ea n-ar fi morală și deci nici demnă de întreaga fericire, care în fața rațiunii nu cunoaște altă limită decât pe aceea care provine din propria noastră purtare imorală.

Fericirea, în proporție exactă cu moralitatea ființelor raționale, prin care acestea sunt demne de fericire, constituie deci singură binele suveran al unei lumi în care trebuie să ne transpunem cu totul, după normele rațiunii pure, dar practice, și care, fără îndoială, nu este decât o lume inteligibilă, căci lumea sensibilă nu ne promite să așteptăm de la natura lucrurilor o astfel de unitate sistematică a scopurilor, a căror realitate nu poate fi bazată pe nimic altceva decât pe supoziția unui bine suveran, originar, unde o rațiune independentă, dotată cu toată puterea unei cauze supreme, fundează, menține și realizează, după cea mai perfectă finalitate, ordinea generală a lucrurilor, deși în lumea sensibilă această ordine ne este foarte ascunsă.

Această teologie morală are față de cea speculativă avantajul particular că ea conduce inevitabil la conceptul despre o ființă originară, *unică, suveran perfectă* și *rațională*, spre care teologia speculativă nu ne *îndrumă* nici măcar din motive obiective, necum să ne poată *convinge* de adevărul ei. Căci nici în teologia transcendentală, nici în cea naturală,

oricât de departe ne-ar conduce rațiunea, nu găsim un temei important de a nu admite decât o ființă unică, pe care am avea suficient motiv s-o punem în fruntea tuturor cauzelor naturale și totodată să facem aceste cauze dependente în toate privințele de acea ființă. Dacă, dimpotrivă, considerăm din punctul de vedere al unității morale, ca o lege necesară a lumii, cauza care singură poate da acestei legi efectul corespunzător, prin urmare forță obligatorie și pentru noi, atunci trebuie să existe o voință unică și supremă, care cuprinde în sine toate aceste legi. Căci cum am putea găsi între voințe diferite o unitate perfectă a scopurilor? Această voință trebuie să fie atotputernică, pentru ca întreaga natură și raportul ei cu moralitatea în lume să i se supună; atotștiutoare, pentru a cunoaște cele mai secrete simțăminte și valoarea lor morală; omniprezentă, pentru ca să fie nemijlocit aproape de orice trebuință, cum reclamă binele suprem al universului; eternă, pentru ca în nici un moment să nu lipsească acest acord între natură și libertate etc.

Dar această unitate sistematică a scopurilor în această lume a inteligențelor, care deși ca simplă natură nu poate fi numită decât lume sensibilă, dar ca un sistem al libertății poate fi numită lume inteligibilă, adică morală *(regnum gratiae)*, conduce inevitabil și la unitatea finală a tuturor lucrurilor care constituie acest mare tot, după legi universale ale naturii, precum cea dintâi este construită după legi morale universale și necesare și leagă rațiunea practică cu cea speculativă. Lumea trebuie să fie reprezentată ca rezultând dintr-o Idee, pentru a fi de acord cu acea folosire a rațiunii fără care ne-am considera pe noi înșine ca nedemni de rațiune, anume cu folosirea morală, care se bazează absolut pe Ideea binelui suveran. Prin aceasta, toată cercetarea naturii dobândește o direcție după forma unui sistem al scopurilor și devine, în extinderea ei cea mai mare, o teologie fizică. Aceasta însă, pornind doar de la ordinea morală, ca de la o unitate întemeiată pe existența libertății, și nu stabilită întâmplător prin porunci externe, reduce finalitatea naturii la principii care trebuie să fie legate inseparabil *a priori* de posibilitatea internă a lucrurilor și, prin aceasta, la o *teologie transcendentală*, care își face din idealul perfecțiunii ontologice supreme un principiu al unității sistematice, care leagă toate lucrurile după legi naturale, universale și

necesare, fiindcă toate își au originea în necesitatea absolută a unei ființe prime unice.

Ce fel de *folosire* putem da intelectului nostru, chiar în ce privește experiența, dacă nu ne propunem scopuri? Cele mai înalte scopuri însă sunt cele ale moralității, și pe acestea nu ni le poate face cunoscute decât rațiunea pură. Prevăzuți cu aceste scopuri și călăuziți de ele, nu putem face, sub raportul cunoașterii, o folosire finală nici chiar cu cunoștințele despre natură, acolo unde natura n-a pus ea însăși o unitate finală; căci, fără aceasta din urmă, n-am avea nici chiar rațiune, pentru că n-am avea o școală pentru rațiune și nici o cultură prin obiecte, care ar oferi materie pentru astfel de concepte. Dar acea unitate finală este necesară și fundată în însăși esența voinței, deci această unitate din urmă, care conține condiția aplicării ei *in concreto*, trebuie să fie și ea necesară, și astfel progresia transcendentală a cunoașterii noastre raționale n-ar fi cauza, ci numai efectul finalității practice, pe care ne-o impune rațiunea pură.

De aceea, găsim și în istoria rațiunii omenești că înainte ca conceptele morale să fi fost suficient purificate și determinate, precum și înainte de a fi fost cunoscută unitatea sistematică a scopurilor, potrivit conceptelor, și anume din principii necesare, cunoașterea naturii și chiar un grad considerabil de cultură a rațiunii în multe alte științe în parte n-au putut produce decât concepte schematice și vagi despre divinitate, în parte au lăsat în această problemă o uimitoare indiferență în genere. O mai mare aprofundare a Ideilor morale, devenită necesară prin legea morală extrem de pură a religiei noastre, a ascuțit rațiunea față de acest obiect, silind-o să aibă interes față de el; și fără să fi adus nici cunoștințe mai întinse despre natură, nici cunoștințe transcendentale întemeiate și demne de încredere (astfel de cunoștințe au lipsit în toate timpurile), această adâncire a produs un concept despre ființa divină, pe care îl considerăm acum ca just, nu fiindcă rațiunea speculativă ne convinge de justețea lui, ci fiindcă el se acordă perfect cu principiile morale ale rațiunii. Și astfel, în cele din urmă, tot numai rațiunea pură, dar numai în folosirea ei practică, are meritul de a lega de interesul nostru suprem o cunoștință pe care simpla speculație poate numai s-o bănuiască, dar nu s-o facă valabilă și să facă astfel din ea, fără îndoială, nu o dogmă demonstrată, totuși o supoziție absolut necesară pentru scopurile ei cele mai esențiale.

Dar când rațiunea practică a atins acest punct înalt, anume conceptul unei unice ființe prime, ca bine suveran, ea nu poate cuteza, ca și când s-ar fi ridicat deasupra tuturor condițiilor ei empirice de aplicare și s-ar fi înălțat la cunoașterea nemijlocită de noi obiecte, să pornească de la acest concept și să derive din el legile morale însele. Căci tocmai necesitatea practică *internă* a acestor legi ne-a condus la supoziția unei cauze independente sau a unui cârmuitor înțelept al lumii, pentru a da acelor legi efect, și de aceea nu le putem considera, la rândul lor, ca fiind contingente și ca derivate din simpla voință, în special dintr-o astfel de voință despre care n-am avea nici un concept, dacă nu l-am fi format conform acelor legi. Întrucât rațiunea practică are dreptul de a ne conduce, nu vom considera acțiunile ca obligatorii, fiindcă sunt poruncile lui Dumnezeu, *ci le vom considera porunci divine*, fiindcă suntem obligați interior față de ele. Vom studia libertatea sub unitatea finală după principii ale rațiunii și vom crede că ne conformăm voinței divine numai întrucât vom considera ca sfântă legea morală, pe care rațiunea ne-o învață din însăși natura acțiunilor, și vom crede că slujim acestei legi numai prin aceea că promovăm în noi și în alții binele lumii. Teologia morală nu are deci decât o folosire imanentă, anume de a ne împlini menirea noastră aici în lume, adaptându-ne la sistemul tuturor scopurilor, și nu pentru a părăsi în mod exaltat sau chiar nelegiuit firul călăuzitor al unei rațiuni legislatoare din punct de vedere moral pentru buna purtare în viață, spre a-l lega nemijlocit de Ideea unei ființe supreme, ceea ce ar da o folosire transcendentă, care însă, ca și folosirea simplei speculații, trebuie să pervertească și să zădărnicească scopurile ultime ale rațiunii.

CANONUL RAȚIUNII PURE

Secțiunea a treia

DESPRE PĂRERE, ȘTIINȚĂ ȘI CREDINȚĂ

Considerarea a ceva ca adevărat *(das Fürwahrhalten)* este un fapt al intelectului nostru, care se poate baza pe principii obiective, dar care

reclamă și cauze subiective în simțirea celui care judecă. Dacă ea este valabilă pentru oricine, în măsura în care posedă rațiune, principiul ei este obiectiv suficient și atunci considerarea a ceva ca adevărat se numește *convingere*. Dacă nu-și are fundamentul decât în natura particulară a subiectului, ea se numește *persuasiune*.

Persuasiunea este o simplă aparență, căci principiul judecății, care se află numai în subiect, este considerat ca obiectiv. De aceea, o astfel de judecată nu are decât valabilitate particulară și considerarea a ceva ca adevărat nu poate fi comunicată. Adevărul însă se bazează pe acordul cu obiectul, în raport cu care, prin urmare, judecățile oricărui intelect trebuie să fie de acord între ele (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*). Piatra de încercare, cu ajutorul căreia putem distinge dacă considerarea a ceva ca adevărat este convingere sau simplă persuasiune, este deci, privind dinafară, posibilitatea de a o comunica și de a găsi considerarea a ceva ca adevărat valabilă pentru rațiunea oricărui om; deoarece atunci există cel puțin o bănuială că principiul concordanței tuturor judecăților, în ciuda diversității subiectelor între ele, se va baza pe un fundament comun, anume pe obiect, cu care deci toate vor fi de acord și vor dovedi prin aceasta adevărul judecății.

Persuasiunea, prin urmare, nu poate fi distinsă subiectiv de convingere, dacă subiectul nu privește considerarea a ceva ca adevărat decât ca fenomen al propriei lui simțiri; dar încercarea pe care o facem asupra intelectului altora cu principiile simțirii noastre, care sunt valabile pentru noi, anume dacă ele au asupra rațiunii străine același efect ca și asupra rațiunii noastre, este un mijloc, fie chiar numai subiectiv, nu de a produce, desigur, convingere, dar de a descoperi totuși simpla valabilitate personală a judecății, adică ceva în ea, care este simplă persuasiune.

Dacă, în afară de aceasta, putem expune *cauzele* subiective ale judecății, pe care le luăm drept *principii* obiective ale ei și dacă, prin urmare, putem explica înșelătorul fapt al considerării a ceva ca adevărat drept un fapt al simțirii noastre, fără a avea nevoie de natura obiectului, dezvăluim aparența și nu mai suntem înșelați, deși într-un anumit grad tot mai suntem tentați, când cauza subiectivă a aparenței este inerentă naturii noastre.

Eu nu pot *afirma*, adică exprima ca o judecată necesar valabilă pentru oricine, decât ceea ce produce convingere. Pot păstra persuasiunea pentru mine, dacă mă simt bine cu ea, dar nu pot și nu trebuie s-o impun în afara mea.

Considerarea a ceva ca adevărat sau valabilitatea subiectivă a judecății, în raport cu convingerea (care este în același timp obiectiv valabilă), are următoarele trei trepte: *părerea*, *credința* și *știința*. *Părerea* este considerarea a ceva ca adevărat, având conștiința că această considerare este insuficientă *atât* subiectiv, *cât* și obiectiv. Dacă considerarea nu este decât subiectiv suficientă și în același timp este obiectiv insuficientă, ea se numește *credință*. În sfârșit, dacă ea este suficientă atât subiectiv, cât și obiectiv, se numește *știință*. Suficiența subiectivă se numește *convingere* (pentru mine însumi), cea obiectivă se numește *certitudine* (pentru oricine). Nu mă voi ocupa cu lămurirea unor concepte atât de ușor de înțeles.

Nu mă voi încumeta niciodată *să am o părere*, fără *a ști* cel puțin ceva, cu ajutorul căruia judecata, în sine numai problematică, dobândește o legătură cu adevărul, care, deși nu este complet, este totuși mai mult decât o ficțiune arbitrară. Legea unei astfel de legături trebuie să fie, afară de aceasta, certă. Căci dacă în ce privește această lege nu am decât o părere, totul nu este decât un joc al imaginației, fără cel mai neînsemnat raport cu adevărul. În judecățile rezultate din rațiune pură nici nu este permis *să avem păreri*. Căci cum acestea nu sunt sprijinite pe principii ale experienței, ci totul trebuie să fie cunoscut *a priori* acolo unde totul este necesar, principiul legăturii reclamă universalitate și necesitate, prin urmare certitudine deplină; în caz contrar, nu se găsește nici o cale spre adevăr. De aceea, este absurd să avem păreri în matematica pură; aici trebuie sau să știm, sau să ne abținem de la orice judecată. La fel stau lucrurile și cu principiile moralității, unde nu putem risca o acțiune pe simpla părere că ceva este *permis*, ci trebuie să știm acest lucru.

În folosirea transcendentală a rațiunii, dimpotrivă, părerea este negreșit prea puțin, dar și știința este prea mult. În scop pur speculativ nu putem deci judeca aici, căci principiile subiective ale considerării a ceva ca adevărat, ca și acelea care pot produce credința, nu merită în problemele speculative nici un credit, fiindcă ele nu se mențin libere de orice ajutor empiric, nici nu pot fi comunicate altora în aceeași măsură.

Numai *din punct de vedere practic*, considerarea a ceva ca adevărat, insuficientă din punct de vedere teoretic, poate fi numită oricând credință. Acest punct de vedere practic este sau cel al *abilității*, sau cel *al moralității*, primul raportându-se la scopuri arbitrare și contingente, iar cel de-al doilea, la scopuri absolut necesare.

O dată ce un scop este propus, condițiile atingerii lui sunt ipotetic necesare. Această necesitate este subiectivă, totuși numai relativ suficientă, dacă nu cunosc alte condiții în care scopul ar putea fi atins; dar ea este suficientă absolut și pentru oricine, dacă știm cu certitudine că nimeni nu poate cunoaște alte condiții care duc la scopul propus. În primul caz, supoziția mea și considerarea unor anumite condiții ca adevărate este o credință pur contingentă, în al doilea caz este o credință necesară. Medicul trebuie să facă ceva pentru un bolnav care se află în primejdie, dar nu cunoaște boala. El observă fenomenele și, cum nu știe altceva, apreciază că este ftizie. Credința lui, chiar în propria-i judecată, este pur contingentă, un altul ar nimeri-o poate mai bine. Numesc *credință pragmatică* o credință contingentă de acest fel, dar care servește ca fundament folosirii reale a mijloacelor pentru anumite acțiuni.

Piatra de încercare obișnuită pentru a ști dacă ceea ce afirmă cineva e simplă persuasiune sau cel puțin o convingere subiectivă este *pariul*. Cineva își exprimă adesea judecățile lui cu atâta încăpățânare sigură de sine și de neclintit, încât pare să fi pierdut orice teamă de eroare. Un pariu îl pune în încurcătură. Uneori se dovedește că el posedă destulă persuasiune, care poate fi evaluată la valoarea unui ducat, dar nu a zece. Căci pe primul îl mai riscă, dar când e vorba de zece, el începe să-și dea seamă de ceea ce mai înainte nu observa, anume că totuși e posibil să se fi înșelat. Dacă ne reprezentăm în gând că trebuie să pariem pe ceva fericirea întregii vieți, atunci dispare cu totul judecata noastră triumfătoare, devenim foarte timizi și descoperim abia astfel că într-adevăr credința noastră nu merge atât de departe. Astfel, credința pragmatică nu are decât un grad care, după diversitatea interesului care este aici în joc, poate fi mare sau și mic.

Cum însă, chiar când nu putem întreprinde nimic cu privire la un obiect și deci considerarea lui ca adevărat este pur teoretică, totuși în multe cazuri, pentru a stabili certitudinea lucrului, dacă ar exista un mijloc în acest scop, putem cuprinde în gând și ne putem imagina o

întreprindere pentru care credem că avem suficiente temeiuri, există în judecățile pur teoretice o *analogie* cu cele *practice*, unde cuvântul de *credință* se potrivește considerării a ceva ca adevărat, fapt pe care îl putem numi *credință doctrinală*. Dacă ar fi posibil să decid printr-o experiență, aș paria pe tot ce am că cel puțin pe una din planetele pe care le vedem există locuitori. De aceea spun că nu e simplă părere, ci o credință puternică (pentru adevărul căreia eu aș risca multe avantaje ale vieții) că există și locuitori în alte lumi.

Trebuie să mărturisim că doctrina despre existența lui Dumnezeu aparține credinței doctrinale. Căci, deși cu privire la cunoașterea teoretică a lumii nu am a *dispune* ceva care să presupună în mod necesar această idee, ca fiind condiție a explicării mele a fenomenelor lumii, ci sunt mai curând obligat să mă servesc de rațiunea mea ca și când totul n-ar fi decât natură, totuși unitatea finală este o condiție atât de mare de aplicare a rațiunii la natură, încât n-o pot omite, mai cu seamă că experiența îmi oferă din belșug astfel de exemple. Dar altă condiție, care să-mi facă din această unitate firul conducător al investigației naturii, nu cunosc decât dacă presupun că o inteligență supremă a orânduit totul astfel după cele mai înțelepte scopuri. Prin urmare, a presupune un autor înțelept al lumii este o condiție a unui scop în adevăr contingent, dar nu lipsit de importanță, anume pentru a avea o călăuză în cercetarea naturii. Succesul cercetărilor mele confirmă atât de des utilitatea acestei supoziții, și nimic hotărâtor nu poate fi invocat împotriva ei, încât aș spune cu mult prea puțin, dacă aș vrea să numesc faptul considerării de către mine ca adevărat o simplă părere, ci că și sub acest raport teoretic se poate spune că eu cred ferm într-un Dumnezeu; dar atunci această credință nu este practică în sens riguros, ci trebuie numită o credință doctrinală, pe care *teologia* naturii (teologia fizică) trebuie s-o producă în mod necesar pretutindeni. Din chiar punctul de vedere al acestei înțelepciuni, ținând seamă de excelenta dotare a naturii omenești și de scurtimea vieții atât de nepotrivită acestei dotări, poate fi găsită, de asemenea, o rațiune suficientă în favoarea unei credințe doctrinale în viața viitoare a sufletului omenesc.

Cuvântul credință este în astfel de cazuri o expresie a modestiei din punct de vedere *obiectiv*, totuși el este, în același timp, o expresie a fermei încrederi din punct de vedere *subiectiv*. Dacă aș vrea să dau aici

considerării pur teoretice a ceva ca adevărat numele de ipoteză numai, pe care aș fi îndreptățit s-o admit, prin aceasta aș pretinde că am despre natura unei cauze a lumii și despre o altă lume un concept mai clar decât pot prezenta în realitate, căci orice aș admite numai ca ipoteză trebuie să cunosc cel puțin atât din proprietățile lui, încât să-mi fie îngăduit a-i imagina *nu conceptul*, ci *numai existența*. Dar cuvântul credință nu se raportează decât la direcția pe care mi-o dă o Idee și la influența subiectivă asupra promovării acțiunilor mele raționale, care mă leagă de această Idee, deși nu sunt în stare să dau socoteală despre ea din punct de vedere speculativ.

Dar credința pur doctrinală are în sine ceva șovăielnic: dificultăți care se găsesc în speculație ne îndepărtează adesea de ea, deși, ce-i drept, ne întoarcem inevitabil totdeauna la ea.

Cu totul altfel stau lucrurile cu *credința morală*. Căci aici este absolut necesar ca ceva să se întâmple, anume ca eu să mă supun în toate privințele legii morale. Aici scopul este fixat în mod inevitabil și nu este posibilă, potrivit întregii mele cunoașteri, decât o singură condiție în care acest scop concordă cu toate celelalte scopuri și are, prin aceasta, valabilitate practică, anume că există un Dumnezeu și o lume viitoare; sunt și foarte sigur că nimeni nu cunoaște alte condiții care conduc la aceeași unitate a scopurilor sub legea morală. Dar cum preceptul moral este totodată maxima mea (așa cum ordonă rațiunea că trebuie să fie), voi crede inevitabil în existența lui Dumnezeu și într-o viață viitoare, și sunt sigur că nimic n-ar putea face șovăielnică această credință, căci prin aceasta ar fi răsturnate înseși principiile mele morale, la care nu pot renunța, fără a deveni demn de dispreț în proprii mei ochi.

În felul acesta, după zădărnicirea tuturor scopurilor ambițioase ale unei rațiuni care rătăcește dincolo de limitele oricărei experiențe, ne mai rămâne încă destul încât să avem motiv de a fi satisfăcuți din punct de vedere practic. Fără îndoială, nimeni nu se va lăuda că *știe* că există un Dumnezeu și o viață viitoare; căci dacă știe acest lucru, el este tocmai omul pe care l-am căutat atâta timp. Orice știință (dacă privește un obiect al simplei rațiuni) poate fi comunicată și deci aș putea spera să-mi văd extinsă știința mea, prin învățătura lui, într-o măsură atât de admirabilă. Dar nu, convingerea nu este certitudine *logică*, ci *morală* și, cum ea se bazează pe temeiuri subiective (simțăminte morale), nici nu trebuie

măcar să spun: *este* cert din punct de vedere moral că există un Dumnezeu etc., ci *eu sunt* sigur din punct de vedere moral etc. Cu alte cuvinte, credința într-un Dumnezeu și într-o altă lume este atât de împletită cu simțămintele mele morale, încât pe cât de puțin există pericolul de a pierde simțămintele morale, tot pe atât de puțin mă tem că mi-ar putea fi smulsă vreodată credința.

Singura dificultate care se prezintă aici este că această credință rațională se fundează pe supoziția unor simțăminte morale. Dacă facem abstracție de aceste simțăminte și presupunem un om care ar fi cu totul indiferent față de legile morale, chestiunea pe care o ridică rațiunea devine numai o problemă pentru speculație și atunci ea poate fi sprijinită încă, e drept, pe rațiuni puternice scoase din analogie, dar nu pe astfel de rațiuni față de care ar trebui să se subordoneze cel mai încăpățânat scepticism*. Nu există însă nici un om care să fie lipsit de orice interes față de aceste probleme. Chiar dacă el ar fi străin de interesul moral, prin lipsa unor simțăminte bune, totuși și în acest caz rămâne destul pentru a face ca el *să se teamă* de o existență divină și de un viitor. Căci pentru aceasta nu se cere nimic mai mult decât ca el să nu poată cel puțin pretexta o *certitudine* că nu există o astfel de ființă și o viață viitoare, ceea ce, trebuind să fie dovedit prin simplă rațiune, prin urmare apodictic, el ar avea de demonstrat imposibilitatea atât a uneia cât și a alteia, ceea ce desigur nici o ființă rațională nu-și poate asuma. Aceasta ar fi o credință *negativă*, care, ce-i drept, n-ar putea produce moralitate și simțăminte bune, dar ar putea produce totuși ceva analog lor, adică ceva care ar putea să împiedice cu putere izbucnirea celor rele.

Dar, se va spune, este aceasta tot ceea ce realizează rațiunea pură, când deschide perspective dincolo de limitele experienței? Nimic mai mult decât două articole de credință? Atâta lucru ar fi putut realiza, desigur, și bunul simț, fără a consulta în această privință pe filosofi!

* Simțirea omenească are (așa cum cred că se întâmplă în mod necesar la orice ființă rațională) un interes natural față de moralitate, deși acesta nu este nescindat și nici predominant din punct de vedere practic. Întăriți și extindeți acest interes și veți găsi rațiunea foarte dornică de a învăța și chiar mai luminată, pentru a uni cu interesul practic și pe cel speculativ. Dar dacă nu vă îngrijiți ca mai înainte, cel puțin la jumătatea drumului, să faceți niște oameni buni, nu veți face niciodată din ei nici niște oameni sinceri credincioși.

Nu vreau să laud aici meritul pe care îl are filosofia pentru rațiunea omenească, prin străduința obositoare a criticii ei, chiar admițând că rezultatul n-ar fi decât negativ; căci despre aceasta se va mai găsi ceva și în secțiunea următoare. Dar oare cereți ca o cunoștință care interesează pe toți oamenii să depășească bunul simț și să nu vă fie descoperită decât de filosofi? Chiar ceea ce reproșați voi este cea mai bună confirmare a exactității asertiunilor de până acum, fiindcă descoperă ceea ce la început nu putea fi prevăzut, anume că natura, în ceea ce interesează pe oameni fără distincție, nu poate fi învinuită de o distribuire părtinitoare a darurilor ei și că, în ce privește scopurile esențiale ale naturii omenești, filosofia cea mai înaltă nu poate ajunge mai departe decât îndrumarea pe care ea a acordat-o și bunului simț.

METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul al treilea

ARHITECTONICA RAȚIUNII PURE

Prin *arhitectonică* înțeleg arta sistemelor. Cum unitatea sistematică este aceea care transformă abia o cunoaștere vulgară în știință, adică aceea care face dintr-un simplu agregat de cunoștințe un sistem, arhitectonica este teoria despre ceea ce este științific în cunoașterea noastră în genere și aparține astfel în mod necesar metodologiei.

Sub cârmuirea rațiunii, cunoștințele noastre în genere nu trebuie să constituie o rapsodie, ci un sistem în care, numai, ele pot sprijini și promova scopurile esențiale ale rațiunii. Dar prin acest sistem înțeleg unitatea diverselor cunoștințe sub o Idee. Această Idee este conceptul rațional despre forma unui tot, întrucât prin el este determinat *a priori* atât sfera diversului, cât și poziția părților între ele. Conceptul rațional științific conține deci scopul și forma întregului, care concordă cu el. Unitatea scopului, la care se raportează toate părțile, precum și acestea între ele, în Ideea scopului, face ca în cunoașterea celorlalte părți să se resimtă lipsa fiecăreia în parte și ca să nu aibă loc nici un adaos întâmplător sau nici o mărime nedeterminată de perfecțiune, care să nu-și aibă limitele ei determinate *a priori*. Întregul este deci articulat *(articulatio)* și nu aglomerat *(coacervatio)*; ce-i drept, el poate crește

interior *(per intus susceptionem)*, dar nu exterior *(per appositionem)*, ca un corp de animal, a cărui creștere nu adaugă nici un membru, ci, fără a schimba proporția, face pe fiecare membru mai puternic și mai propice scopurilor lui.

Pentru a fi realizată, Ideea are nevoie de o *schemă*, adică de o diversitate și de o ordine a părților, care să fie esențiale și determinate *a priori* din principiul scopului. Schema, care nu e schițată după o Idee, adică după un scop principal al rațiunii, ci empiric, după scopuri care se prezintă întâmplător (al căror număr nu poate fi cunoscut de mai înainte), dă unitate *tehnică*, pe când schema, care rezultă numai în urma unei Idei (unde rațiunea pune *a priori* scopurile și nu le așteaptă empiric), fundează unitatea *arhitectonică*. Ceea ce numim știință nu poate rezulta tehnic, în baza similitudinii diversului sau a folosirii întâmplătoare a cunoștinței *in concreto* pentru tot felul de scopuri externe arbitrare, ci arhitectonic, în baza afinității și a derivării dintr-un unic scop suprem și intern, care face abia posibil întregul; schema științei trebuie să conțină, conform Ideii, adică *a priori*, planul *(monogramma)* și diviziunea întregului în părți și trebuie să distingă acest întreg, sigur și după principii, de toate celelalte.

Nimeni nu încearcă să constituie o știință fără a avea ca fundament o Idee. Numai că în executarea ei schema, ba chiar definiția, pe care o dă chiar de la început științei lui, corespunde foarte rar Ideii sale; căci aceasta se află în rațiune ca un germene, în care toate părțile se găsesc ascunse încă foarte învăluit și abia sesizabile observației microscopice. De aceea, științele, fiind toate concepute din punctul de vedere al unui anumit interes general, trebuie definite și determinate nu după descrierea pe care o dă despre ele autorul lor, ci după Ideea pe care o găsim întemeiată în rațiunea însăși din unitatea naturală a părților, pe care el le-a adunat împreună. Căci atunci se va vedea că autorul și adesea și urmașii lui cei mai îndepărtați rătăcesc în jurul unei Idei, pe care ei înșiși nu și-au putut-o lămuri, și de aceea nu pot determina conținutul propriu-zis, articulația (unitatea sistematică) și limitele științei.

Este rău că abia după ce mult timp am adunat rapsodic, sub indicația unei Idei ascunse, în noi, ca material de construcție, multe cunoștințe care se referă la această Idee, ba chiar după ce timp îndelungat le-am orânduit tehnic, ne este posibil să vedem Ideea într-o lumină mai clară

și să schițăm arhitectonic un întreg după scopurile rațiunii. Sistemele par să fi fost formate, ca viermii, printr-o *generatio aequivoca*, din simpla aglomerare de concepte culese, la început trunchiate, cu timpul complete; totuși, ele își aveau toate schema lor, ca germene originar, în rațiune, care se dezvoltă numai. Și de aceea, nu numai că fiecare din sisteme este articulat în sine după o Idee, ci și toate între ele sunt unite, la rândul lor, potrivit unui scop, ca părți ale unui tot, într-un sistem al cunoașterii omenești și permit o arhitectonică a oricărei științe omenești, care în prezent, când atâta material a fost adunat sau poate fi luat din ruinele unor vechi edificii surpate, n-ar fi numai posibil, ci nici măcar dificil. Noi ne mulțumim aici cu perfectarea operei noastre, anume de a schița numai *arhitectonica* oricărei cunoașteri din *rațiune pură* și pornim numai de la acest punct, unde rădăcina generală a facultății noastre de cunoaștere se divide și dă naștere la două tulpini, dintre care una este *rațiunea*. Dar aici înțeleg prin rațiune întreaga facultate de cunoaștere superioară și opun deci empiricului raționalul.

Dacă fac abstracție de tot conținutul cunoștinței, considerată obiectiv, atunci orice cunoștință este, considerată subiectiv, sau istorică, sau rațională. Cunoștința istorică este *cognitio ex datis*, pe când cea rațională este *cognitio ex principiis*. Oricare i-ar fi originea, o cunoștință este totuși istorică pentru cel ce o posedă, dacă el nu cunoaște decât în măsura și în cantitatea care i s-a dat din altă parte, indiferent dacă i s-a dat prin experiență nemijlocită sau istorisire, sau chiar prin instrucție (de cunoștințe generale). De aceea, acela care *a învățat* propriu-zis un sistem de filosofie, de exemplu sistemul lui W o l f f, chiar dacă ar avea în cap toate principiile, definițiile și demonstrațiile, precum și diviziunea întregii doctrine, și ar putea număra totul pe degete, nu are totuși altă cunoștință decât pe cea *istorică* completă a filosofiei lui W o l f f; el nu știe și nu judecă decât atât cât i-a fost dat. Contestați-i o definiție, și nu va ști de unde să ia alta. El s-a format după o rațiune străină, dar facultatea de imitație nu este o facultate creatoare, adică la el cunoștința n-a rezultat *din* rațiune și, deși din punct de vedere obiectiv ea a fost, fără îndoială, o cunoștință rațională, totuși subiectiv nu este decât istorică. El a înțeles bine și a reținut, adică a învățat, și este o mască a unui om viu. Cunoștințele raționale, care sunt obiectiv raționale (adică acelea care nu

pot rezulta inițial decât din propria rațiune a omului), nu pot purta și subiectiv acest nume decât atunci când au fost scoase din izvoarele generale ale rațiunii, de unde poate rezulta și critica, ba chiar și reprobarea celor învățate, adică decât atunci când sunt scoase din principii.

Orice cunoștință rațională este sau o cunoștință din concepte, sau o cunoștință din construcția conceptelor; cea dintâi se numește filosofică, cea de-a doua matematică. Despre diferența intrinsecă dintre cele două specii de cunoștințe am tratat în primul capitol. O cunoștință poate fi, prin urmare, obiectiv filosofică și totuși subiectiv este istorică, cum se întâmplă la cei mai mulți discipoli și la toți cei care nu văd niciodată dincolo de școală și rămân toată viața lor discipoli. Dar este totuși ciudat că cunoștința matematică, așa cum am învățat-o, poate totuși avea și subiectiv valoare de cunoștință rațională, și în cazul ei nu are loc o astfel de distincție ca la cea filosofică. Cauza este că izvoarele cunoștinței, din care numai se poate adăpa dascălul, nu se află nicăieri în altă parte decât în principiile esențiale și autentice ale rațiunii și că, prin urmare, ele nu pot fi scoase de către discipol din altă parte, nici contestate cumva, și aceasta datorită desigur faptului că folosirea rațiunii nu are loc aici decât *in concreto*, deși totuși *a priori*, anume într-o intuiție pură și tocmai de aceea lipsită de erori, și că exclude orice amăgire și orice eroare. Deci dintre toate științele raționale (*a priori*) numai matematica singură poate fi învățată, dar niciodată filosofia (decât doar istoric), ci în ce privește rațiunea, nu se poate învăța decât cel mult *a filosofa*.

Sistemul oricărei cunoașteri filosofice este *filosofie*. Trebuie s-o admitem obiectiv, înțelegând prin aceasta prototipul aprecierii tuturor tentativelor de a filosofa, prototip care trebuie să servească spre a judeca orice filosofie subiectivă, al cărei edificiu este adesea atât de divers și atât de schimbător. În felul acesta, filosofia este o simplă Idee despre o știință posibilă, care nu este dată nicăieri *in concreto*, de care însă căutăm să ne apropiem pe diferite căi, până când descoperim singura potecă, năpădită de buruienile sensibilității, și până când reușim, atât cât este îngăduit oamenilor, să facem copia, ratată până acum, asemănătoare prototipului. Până atunci nu se poate învăța filosofie; căci unde este ea, cine o posedă și după ce caractere poate fi cunoscută? Nu se poate învăța decât a filosofa, adică a exercita talentul rațiunii în aplicarea principiilor

ci generale la anumite tentative existente, dar totdeauna cu rezerva dreptului pe care-l are rațiunea de a cerceta aceste principii chiar la izvoarele lor și de a le confirma sau de a le respinge.

Dar până atunci conceptul de filosofie nu este decât un *concept scolastic*, anume un concept despre un sistem de cunoaștere, care nu este căutată decât ca știință, fără a avea ca scop ceva mai mult decât unitatea sistematică a acestei științe, prin urmare perfecția *logică* a cunoașterii. Dar mai există și un *concept cosmic (conceptus cosmicus)*, care a fost totdeauna la baza acestei denumiri, mai ales când a fost oarecum personificat și reprezentat ca un prototip în idealul *filosofului*. Din acest punct de vedere, filosofia este știința despre raportul oricărei cunoașteri față de scopurile esențiale ale rațiunii omenești *(teleologia rationis humanae)*, și filosoful nu este un artist al rațiunii, ci legislatorul rațiunii omenești. În acest sens, ar fi mare fanfaronadă dacă cineva s-ar numi pe sine însuși un filosof și ar pretinde că a ajuns să se asemene prototipului care nu există decât în Idee.

Matematicianul, fizicianul, logicianul, oricât de excelent succes ar avea cei dintâi în genere în cunoașterea rațională, iar cel din urmă în special în cunoașterea filosofică, nu sunt totuși decât niște artiști ai rațiunii. Mai există un dascăl în ideal, care îi pornește pe toți aceștia, îi folosește ca instrumente, pentru a promova scopurile esențiale ale rațiunii omenești. Numai pe acesta ar trebui să-l numim filosof; dar cum el nu se întâlnește nicăieri, pe când Ideea legislației lui se găsește pretutindeni în orice rațiune omenească, ne vom ține numai de cea din urmă și vom determina mai îndeaproape ce fel de unitate sistematică prescrie filosofia, potrivit acestui concept cosmic*, din punctul de vedere al scopurilor.

Scopurile esențiale nu sunt încă, din această cauză, scopurile cele mai înalte, numai unul singur dintre ele putând fi un astfel de scop (în unitatea sistematică perfectă a rațiunii). De aceea, ele sunt sau scopul final, sau scopuri subalterne, care aparțin necesar, ca mijloace, scopului final. Cel dintâi nu este altul decât întreaga menire a omului și filosofia asupra acestei meniri se numește morală. Datorită acestei precăderi, pe

* Se numește aici *concept cosmic* acel concept care privește ceea ce interesează necesar pe fiecare; prin urmare, determin scopul unei științe după *concepte scolastice*, când ea nu este considerată decât ca una din abilitățile pentru anumite scopuri arbitrare.

care filosofia morală o are asupra oricărei alte achiziții a rațiunii, s-a înțeles și la cei vechi totdeauna sub numele de filosof în același timp și în primul rând moralistul; și încă și azi, aparența externă a stăpânirii de sine prin rațiune face ca, printr-o anumită analogie, cineva să fie numit filosof, în ciuda științei lui mărginite.

Legislația rațiunii omenești (filosofia) are două obiecte, natura și libertatea, și cuprinde deci atât legea naturii, cât și legea morală, la început în două sisteme diferite, iar la sfârșit într-un singur sistem filosofic. Filosofia naturii se raportează la tot ceea ce *este*, pe când filosofia moravurilor numai la ceea ce *trebuie să fie*.

Orice filosofie este însă sau o cunoaștere din rațiune pură, sau o cunoaștere rațională din principii empirice. Cea dintâi se numește filosofie pură, cea de a doua, filosofie empirică.

Filosofia rațiunii pure este sau o *propedeutică* (un exercițiu preliminar), care studiază facultatea rațiunii sub raportul oricărei cunoașteri pure *a priori*, și se numește *critică*, sau, în al doilea rând, sistemul rațiunii pure (știință), întreaga (atât cea adevărată, cât și cea aparentă) cunoaștere filosofică din rațiune pură în înlănțuire sistematică, și se numește *metafizică*; deși acest nume poate fi dat și întregii filosofii pure, inclusiv criticii, pentru a îmbrățișa atât cercetarea a tot ceea ce poate fi cunoscut vreodată *a priori*, cât și expunerea a ceea ce constituie un sistem de cunoștințe filosofice pure de această specie, dar care se distinge de orice folosire empirică a rațiunii, precum și de cea matematică.

Metafizica se divide în metafizica folosirii *speculative* și metafizica folosirii *practice* a rațiunii pure și este deci sau *metafizică a naturii*, sau *metafizică a moravurilor*. Cea dintâi conține toate principiile pure ale rațiunii din simple concepte (prin urmare cu excluderea matematicii), privind cunoașterea *teoretică* a tuturor lucrurilor; cea de-a doua, principiile care determină *a priori* și fac necesar *ceea ce facem sau ceea ce neglijăm să facem*. Moralitatea este însă singura legalitate a acțiunilor care poate fi derivată complet *a priori* din principii. De aceea, metafizica moravurilor este propriu-zis morala pură, în care nu se pune la bază o antropologie (o condiție empirică). Metafizica rațiunii speculative este deci ceea ce obișnuim să numim metafizică într-un *sens mai restrâns*; dar întrucât morala pură aparține și ea ramurii speciale de cunoaștere

omenească, și anume filosofică, din rațiune pură, îi vom păstra acea denumire, deși aici o lăsăm la o parte, ca nefiind *acum* necesară scopului nostru.

Este de cea mai mare importanță *să izolăm* niște cunoștințe care, ca specie și origine, sunt distincte de altele și să prevenim cu grijă ca ele să nu se confunde într-un amestec cu altele, cu care sunt de obicei unite în folosire. Ceea ce fac chimiștii în separarea materiilor, matematicienii în teoria lor pură despre mărimi, aceasta îi incumbă și mai mult filosofului, pentru ca să poată determina sigur partea pe care o anumită specie de cunoștințe o are în folosirea susceptibilă de rătăcire a intelectului, valoarea ei proprie și influența ei. De aceea, rațiunea omenească, din momentul în care a început a gândi sau mai curând a reflecta, nu s-a putut lipsi niciodată de o metafizică, deși n-a putut s-o expună suficient de purificată de orice element străin. Ideea unei astfel de științe este tot atât de veche ca și rațiunea speculativă a omului; și care rațiune nu speculează fie în mod scolastic, fie în mod popular? Totuși, trebuie să mărturisim că distincția celor două elemente ale cunoașterii noastre, din care unele complet *a priori* sunt în puterea noastră, pe când celelalte nu pot fi luate decât *a posteriori* din experiență, a rămas foarte neclară, chiar la gânditori de profesie, și de aceea n-a putut realiza niciodată determinarea limitei unei specii particulare de cunoștințe, prin urmare adevărata Idee a unei științe, care a preocupat atât de mult timp și atât de intens rațiunea omenească. Când s-a spus: metafizica este știința despre primele principii ale cunoașterii omenești, nu s-a remarcat prin aceasta o specie cu totul aparte, ci numai un rang în ce privește generalitatea; prin aceasta ele nu puteau fi distinse în mod vizibil de empiric, căci și între principiile empirice unele sunt mai generale și deci mai înalte decât altele și, în seria unei astfel de ierarhii (cum ceea ce este cunoscut complet *a priori* nu este distins de ceea ce nu este cunoscut decât *a posteriori*), unde să facem demarcarea care să distingă *prima* parte și membrii superiori de *ultima* parte și de membrii inferiori? Ce am spune dacă cronologia n-ar putea desemna epocile lumii decât împărțindu-le în primele secole și cele care urmează? S-ar pune întrebarea dacă secolul al cincilea, al zecelea etc. aparțin tot primelor secole. Tot astfel întreb: aparține metafizicii conceptul de întins? Voi răspundeți: Da! Ei bine, dar și conceptul de corp? Da! Și cel de corp fluid? Sunteți surprinși, căci dacă se continuă în felul acesta, totul va aparține metafizicii. De aici se

vede că simplul grad de subordonare (a particularului sub general) nu poate determina limitele unei științe, ci în cazul nostru, completa eterogeneitate și distincție de origine. Dar ceea ce mai întuneca pe de altă parte Ideea fundamentală a metafizicii era faptul că ea, în calitate de cunoaștere *a priori*, prezintă o oarecare asemănare cu matematica. Această asemănare, în ce privește originea *a priori*, le înrudește între ele; dar în ce privește modul de cunoaștere din concepte la cea dintâi, în comparație cu modul de a judeca numai prin construirea conceptelor *a priori*, la cea de-a doua, prin urmare în ce privește diferența între o cunoaștere filosofică și una matematică, se manifestă între ele o eterogeneitate atât de categorică, încât fără îndoială ea a fost totdeauna oarecum simțită, dar niciodată n-a putut fi redusă la criterii evidente. În felul acesta s-a întâmplat că întrucât filosofii au greșit chiar în dezvoltarea Ideii științelor lor, elaborarea acestora n-a putut avea un scop determinat și un fir conducător sigur și că, având o schiță atât de arbitrar făcută, ignorând drumul pe care ar trebui să-l urmeze și mereu în conflict între ei cu privire la descoperirile pe care fiecare pretindea că le-a făcut pe drumul lui, ei au adus știința lor în situația de a fi disprețuită mai întâi de alții și în cele din urmă chiar de ei înșiși.

Orice cunoștință pură *a priori* constituie deci, datorită unei facultăți de cunoaștere particulare, în care, numai, își poate avea sediul, o unitate particulară, iar metafizica este acea filosofie care trebuie să expună o astfel de cunoaștere în unitatea ei sistematică. Partea speculativă a metafizicii, care și-a însușit cu precădere acest nume, adică aceea pe care noi o numim *metafizica naturii* și care examinează totul din concepte *a priori*, întrucât *este* (și nu ceea ce trebuie să fie), se divide în felul următor.

Așa-numita *metafizică în sens mai restrâns* este alcătuită *din filosofia transcendentală* și *fiziologia* rațiunii pure. Cea dintâi nu consideră decât *intelectul* și rațiunea însăși într-un sistem al tuturor conceptelor, care se raportează la obiecte în genere, fără a admite obiecte, care *ar fi date (ontologia)*; cea de-a doua consideră *natura*, adică ansamblul obiectelor *date* (fie că sunt date simțurilor, fie, dacă vrem, unei alte specii de intuiție), și este deci *fiziologie* (deși numai *rationalis*). Dar folosirea rațiunii în această considerare rațională a naturii este sau fizică, sau hiperfizică, ori mai curând sau *imanentă*, sau *transcendentă*.

Cea dintâi se raportează la natură, în măsura în care cunoașterea ei poate fi aplicată în experiență *(in concreto)*: cea de-a doua, la acea legătură a obiectelor experienței care depășește orice experiență. Această fiziologie transcendentă are prin urmare ca obiect sau o legătură *internă*, sau una *externă*, dar care amândouă trec dincolo de experiența posibilă; cea dintâi este fiziologia întregii naturi, adică *cosmologia transcendentală*, cea de-a doua este fiziologia legăturii întregii naturi cu o ființă deasupra naturii, adică *teologia transcendentală*.

Fiziologia imanentă, dimpotrivă, consideră natura ca ansamblul tuturor obiectelor simțurilor, prin urmare așa cum ne este dată *nouă*, dar numai după condiții *a priori*, în care ea ne poate fi dată în genere. Dar nu există decât două feluri de obiecte ale simțurilor. 1. Cele ale simțurilor externe, prin urmare ansamblul lor, *natura corporală*. 2. Obiectul simțului intern, sufletul, și după conceptele fundamentale ale sufletului în genere, *natura gânditoare*. Metafizica naturii corporale se numește *fizică*, dar fiindcă ea nu trebuie să cuprindă decât principiile cunoașterii ei *a priori*, *fizică rațională*. Metafizica naturii gânditoare se numește *psihologie* și, din același motiv amintit adineaori, nu trebuie înțeleasă aici decât *cunoașterea rațională* a sufletului.

Prin urmare, întregul sistem al metafizicii se compune din patru părți principale: 1. *ontologia*, 2. *fiziologia rațională*, 3. *cosmologia rațională*, 4. *teologia rațională*. Partea a doua, adică fizica rațiunii pure, cuprinde două diviziuni, *physica rationalis** și *psychologia rationalis*.

Ideea originară a unei filosofii a rațiunii pure prescrie însăși această diviziune; ea este deci *arhitectonică*, conform scopurilor ei esențiale, și nu pur *tehnică*, potrivit unor afinități accidental percepute și oarecum efectuată la întâmplare, dar tocmai de aceea ea este imuabilă și

* Să nu se creadă cumva că prin aceasta eu înțeleg ceea ce se numește obișnuit *physica generalis* și care este mai mult matematică decât filosofie a naturii. Căci metafizica naturii se distinge complet de matematică; ea nu are nici pe departe de oferit atât de multe vederi capabile de extindere ca matematica, dar este totuși foarte importantă în ce privește critica cunoașterii pur intelectuale în genere, în aplicarea ei la natură; în lipsa acestei metafizici, matematicienii înșiși, îmbrățișând anumite concepte comune, în realitate totuși metafizice, au împovărat, fără să observe, fizica cu ipoteze, care dispar în fața unei critici a acestor principii, fără să aducă totuși prin aceasta daune folosirii matematicii în acest câmp (folosire care este cu totul indispensabilă).

legislativă. Dar se găsesc aici unele puncte care ar putea să trezească îndoieli și să slăbească convingerea despre legitatea ei.

În primul rând, cum pot aștepta o cunoaștere *a priori*, prin urmare o metafizică despre obiecte, întrucât ele sunt date simțurilor noastre, prin urmare *a posteriori*? și cum este posibil să cunoaștem natura lucrurilor după principii *a priori* și să ajungem la o fiziologie *rațională*? Răspunsul este: noi nu luăm din experiență decât ceea ce este necesar pentru a ne *da* un obiect, fie al simțului extern, fie al simțului intern. Cel dintâi are loc prin simplul concept de materie (întindere impenetrabilă și fără viață), cel de-al doilea, prin conceptul unei ființe gânditoare (în reprezentarea internă empirică: eu gândesc). De altfel, în întreaga metafizică a acestor obiecte ar trebui să ne abținem cu totul de la toate principiile empirice care, dincolo de concept, ar dori să mai adauge vreo experiență pentru a judeca ceva asupra acestor obiecte.

În al doilea rând: unde rămâne oare *psihologia empirică*, care și-a afirmat încă de mult locul ei în metafizică și de la care s-a așteptat în timpurile noastre lucruri atât de mari pentru lămurirea acestei științe, după ce se pierduse speranța de a realiza *a priori* ceva de seamă? Răspund: ea vine acolo unde trebuie plasată fizica propriu-zisă (empirică), adică pe latura filosofiei *aplicate*, ale cărei principii sunt cuprinse în filosofia pură, care deci trebuie, desigur, legată cu cea dintâi, dar nu confundată. Deci psihologia empirică trebuie să fie exilată cu totul din metafizică și este deja cu totul exclusă din ea, prin Ideea acestei științe. Totuși, după uzul didactic, va trebui să-i mai acordăm totdeauna (deși numai ca episod) un locușor aici, și anume din motive economice, fiindcă ea nu este încă atât de bogată ca să poată constitui singură un studiu, și totuși este prea importantă, pentru ca să fie respinsă cu totul sau anexată în altă parte, unde ar avea și mai puțină afinitate decât cu metafizica. Ea nu este decât o străină admisă de multă vreme, căreia i se acordă o ședere temporară, până când se va putea muta în propria-i locuință, într-o antropologie dezvoltată (care ar fi pendantul fizicii empirice).

Aceasta este deci Ideea generală a metafizicii care, fiindcă la început i s-a pretins mai mult decât poate fi cerut în mod just și fiindcă oamenii s-au desfătat mult timp în așteptări plăcute, a căzut în cele din urmă într-un dispreț general, când speranțele lor au fost înșelate. Ne vom

fi convins suficient în tot cursul Criticii noastre că, deși metafizica nu poate fi fundamentul religiei, ea trebuie totuși să rămână totdeauna în picioare ca zidul ei de apărare și că rațiunea omenească, care este dialectică chiar prin direcția naturii ei, nu s-ar putea lipsi niciodată de o astfel de știință, care o înfrânează și care, printr-o cunoaștere de sine științifică și cu totul evidentă, previne devastările, pe care altfel o rațiune speculativă lipsită de legi le-ar produce inevitabil atât în morală, cât și în religie. Putem fi deci siguri că oricât de distanți sau de disprețuitori se arată cei care știu să aprecieze o știință nu după natura sa, ci numai din efectele ei contingente, ne vom întoarce totdeauna la știință ca la o iubită certată cu noi, căci, fiind vorba aici de scopuri esențiale, rațiunea trebuie să lucreze fără răgaz fie pentru dobândirea unor cunoștințe temeinice, fie pentru distrugerea unor vederi bune, dobândite anterior.

Metafizica deci, atât cea a naturii, cât și cea a moravurilor, mai ales critica unei rațiuni care cutează a zbura cu aripi proprii și care precedă ca *exercițiu preliminar* (propedeutic), constituie propriu-zis, ele singure, ceea ce putem numi filosofie în adevăratul sens al cuvântului. Aceasta raportează totul la înțelepciune, dar pe calea științei, singura cale care, o dată deschisă, nu se acoperă niciodată și nu permite rătăciri. Matematica, știința naturii, însăși cunoștința empirică a omului au o înaltă valoare ca mijloace pentru niște scopuri ale omenirii, care în cea mai mare parte sunt contingente, și dacă în cele din urmă ele duc totuși la scopurile ei necesare și esențiale, o fac numai prin mijlocirea unei cunoașteri raționale din simple concepte, cunoaștere care, oricum am numi-o, nu este propriu-zis decât metafizica.

Metafizica este astfel și desăvârșirea oricărei *culturi* a rațiunii omenești, care este indispensabilă, dacă lăsăm la o parte influența ei, ca știință, asupra unor anumite scopuri determinate. Căci ea consideră rațiunea după elementele și după maximele ei supreme, care trebuie să servească drept bază însăși *posibilității* unor științe și *folosirii* tuturor. Că ea, ca simplă speculație, servește mai mult spre a preveni erori decât spre a extinde cunoașterea, nu-i diminuează valoarea, ci mai curând îi dă demnitate și prestanță prin oficiul de cenzor, care asigură ordinea generală și armonia, ba chiar bunăstarea comunității științifice, împiedicând ca lucrările ei îndrăznețe și fecunde să se abată de la scopul principal, fericirea universală.

METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul al patrulea

ISTORIA RAȚIUNII PURE

Acest titlu nu se află aici decât pentru a desemna o lacună care rămâne în sistem și care trebuie să fie umplută mai târziu. Mă mulțumesc să arunc o privire fugitivă, dintr-un punct de vedere pur transcendental, anume din acela al naturii rațiunii pure, asupra întregului elaborărilor ei de până acum, ceea ce înfățișează privirii mele, fără îndoială, un edificiu, dar un edificiu în ruine.

E destul de curios, deși nu se putea întâmpla altfel în mod firesc, că oamenii în perioada copilăriei filosofiei au început de acolo de unde noi am prefera să sfârsim acum, anume prin a studia mai întâi cunoașterea lui Dumnezeu și speranța sau chiar natura unei alte lumi. Oricât de grosolane vor fi fost conceptele religioase introduse de vechile obiceiuri care au mai rămas încă din starea primitivă a popoarelor, acest lucru n-a împiedicat totuși clasa mai luminată să se consacre unor cercetări libere asupra acestui obiect și s-a înțeles usor că nu poate exista un mod mai temeinic și mai sigur de a face plăcere puterii invizibile care guvernează lumea, pentru a fi fericit cel puțin într-o altă lume decât buna purtare. De aceea, teologia și morala au fost cele două impulsuri sau mai curând cele două puncte de reper pentru toate cercetările raționale abstracte, cărora oamenii li s-au dedicat apoi permanent. Totuși, cea dintâi a fost de fapt ceea ce a atras treptat rațiunea pur speculativă într-o ocupație, care ulterior a devenit atât de celebră sub numele de metafizică.

Nu vreau să disting acum momentele în timp, când a avut loc cutare sau cutare schimbare a metafizicii, ci numai să prezint într-o schiță fugitivă diversitatea Ideii, care a prilejuit revoluțiile cele mai importante. Și aici găsesc un triplu scop în vederea căruia s-au produs schimbările cele mai remarcabile pe această scenă de luptă.

1. *Cu privire la obiectul* tuturor cunoașterilor noastre raționale, unii au fost filosofi pur *senzualiști*, iar alții pur *intelectualiști*. E p i c u r poate fi numit cel mai distins filosof al sensibilității, iar P l a t o n, al

intelectualului. Dar această distincție a școlilor, oricât de subtilă este, a început încă din timpuri foarte îndepărtate și s-a menținut mult timp fără întrerupere. Cei din prima școală afirmau că nu există realitate decât în obiectele simțurilor, că toate celelalte nu sunt decât imaginație; filosofii din cealaltă școală spuneau, dimpotrivă, că în simțuri nu există decât aparență, că numai intelectul cunoaște adevărul. Dar, din acest motiv, cei dintâi nu contestau totuși conceptelor intelectului realitatea, care nu era însă pentru ei decât *logică*, pe când pentru ceilalți ea era *mistică*. Cei dintâi recunoșteau *conceptele intelectuale*, dar nu admiteau decât *obiecte* sensibile. Cei din urmă pretindeau că adevăratele obiecte sunt pur *inteligibile* și afirmau o *intuiție* a intelectului pur, care se produce fără ajutorul vreunui simț și, după părerea lor, numai tulburat de ele.

2. *Cu privire la originea* cunoașterilor raționale pure, problema care se punea era de a ști dacă ele sunt derivate din experiență sau dacă își au izvorul în rațiune, independent de experiență. A r i s t o t e l poate fi considerat ca șef al *empiriștilor*, iar P l a t o n, ca șef al *noologiștilor*. L o c k e, care în timpurile moderne a urmat pe cel dintâi, și L e i b n i z, care l-a urmat pe cel din urmă (deși destul de îndepărtat de sistemul lui mistic), n-au putut totuși ajunge la nici o decizie în această dispută. E p i c u r a procedat cel puțin mai consecvent, după sistemul lui senzualist (căci el n-a depășit niciodată cu raționamentele lui limitele experienței), decât A r i s t o t e l și L o c k e (dar mai ales acesta din urmă) care, după ce derivase toate conceptele și toate principiile din experiență, merge atât de departe în folosirea lor, încât susține că existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului (deși ambele obiecte se află cu totul în afara limitelor experienței posibile) pot fi demonstrate tot atât de evident ca oricare teoremă matematică.

3. *Cu privire la metodă*. Pentru ca ceva să poată fi numit metodă, trebuie să fie un procedeu *după principii*. Metoda care domină acum în această ramură de cercetare a naturii poate fi divizată în metodă *naturalistă* și metodă *științifică*. *Naturalistul* rațiunii pure ia ca principiu că prin rațiunea comună, fără știință (pe care el o numește rațiune sănătoasă), se poate realiza mai mult în chestiunile cele mai înalte, care constituie problema metafizicii, decât prin speculație. El afirmă deci că mărimea și depărtarea Lunii pot fi determinate cu ochiul mai sigur decât pe cale indirectă, matematică. Este o simplă misologie, redusă la

principii, și ceea ce este mai absurd, e neglijarea tuturor mijloacelor tehnice, lăudată ca o *metodă proprie*, pentru a extinde cunoașterea noastră. Căci în ceea ce privește pe cei ce sunt naturaliști, din *lipsa* unor vederi mai ample, nu pot fi acuzați cu temei de nici o vină. Ei urmează rațiunea comună, fără a se lăuda cu ignoranța lor, ca o metodă care ar conține secretul de a scoate adevărul din fântâna adâncă a lui Democrit. *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones*, versurile lui Persius constituie deviza lor, cu care pot trăi mulțumiți și demni de aprobare, fără a se îngriji de știință, nici a încurca treburile ei.

În ce-i privește pe cei ce urmează o metodă *științifică*, ei au aici alegerea de a proceda sau *dogmatic*, sau *sceptic*, în toate cazurile însă ei au obligația să procedeze *sistematic*. Numind aici pe celebrul Wolff, ca reprezentant al primului procedeu, și pe David Hume, ca reprezentant al celui de-al doilea, mă pot dispensa, în ce privește scopul meu actual, de a numi pe ceilalți. Numai calea *critică* mai rămâne deschisă. Dacă cititorul a avut bunăvoința și răbdarea s-o parcurgă în societatea mea, el poate judeca acum dacă nu cumva, în caz că i-ar plăcea să-și aducă contribuția, pentru a face din această cărare o cale regală, s-ar putea atinge încă înainte de sfârșitul acestui secol ceea ce multe secole n-au putut realiza, anume de a aduce rațiunea omenească la satisfacție deplină în ceea ce a preocupat totdeauna, însă fără succes până acum, setea ei de cunoaștere.

TRADUCEREA CITATELOR LATINE

consentientia uni tertio, consentiunt inter se — două lucruri care concordă cu un al treilea concordă între ele.

instabilis tellus, innabilis unda — unde pământul este nestatornic valurile nu permit să se navigheze.

melior est conditio possidentis — mai bună este condiția celui ce posedă.

modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops — până mai ieri atotputernică datorită atâtor gineri și fii, azi neputincioasă, sunt târâtă în surghiun.

nil actum reputans, si quid superesset agendum — nereflectând asupra nici unei fapte trecute, câtă vreme mai rămâne ceva care trebuie înfăptuit.

non defensoribus istis tempus eget — timpul nu duce lipsă de acești apărători.

quod mecum nescit, solus vult scire videri — vrea să pară că știe singur ceea ce împreună cu mine nu știe.

quod sapio, satis est mihi, non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones — ceea ce știi îmi este de ajuns; nu mă îngrijesc să fii ceea ce a fost Arcesilau și nefericiții Soloni.

tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex — vei recunoaște ce-ți este propriu și cât ești de sărac.

vel suaveolens vel non suaveolens — sau bine mirositor sau rău mirositor.

CUM AM DEVENIT TRADUCĂTOR!*

Nu-mi trecuse niciodată prin minte că aş putea fi în viaţa mea şi traducător. Dar câte nu-i trec omului prin minte că ar putea fi şi câte nu este fără să-i fi trecut vreodată prin minte!

La începutul lunii iulie 1969, un tânăr redactor al Editurii Ştiinţifice, I. Segal, m-a vizitat acasă şi mi-a propus să transpun în limba română opera fundamentală a lui Kant: *Critica raţiunii pure*, adăugând că editura doreşte s-o transpun singur, fără să-mi iau în ajutor vreun colaborator. Mai întâi, m-a surprins enorm hotărârea editurii de a-l edita pe Kant, care până atunci, la cursurile universitare, pe motiv că e idealist, era expediat în două-trei prelegeri cu epitete care-i negau orice valoare. Hotărârea editurii vădea o schimbare radicală în climatul nostru spiritual. Deşi faptul în sine mă bucura, i-am răspuns totuşi stimabilului redactor că dacă mi-ar fi făcut o asemenea propunere cu zece ani mai înainte aş fi acceptat-o bucuros, dar că la vârsta de 69 de ani, câţi aveam atunci, nu mă încumetam să-mi asum o sarcină atât de grea. — Am încercat, am adăugat în glumă, să închei un contract cu Cel de Sus, prin care să-mi garanteze că voi mai trăi câţiva ani, dar Cel de Sus a refuzat să semneze contractul. Şi atunci, cum vrei să accept propunerea dumitale?

Redactorul insistând să fac singur traducerea, iar eu refuzând, vizita lui la mine s-a soldat cu un rezultat negativ.

Ca şi când aş fi avut un presentiment, întâmplarea a făcut ca nu mult după aceea să fac un spasm cerebral în timpul unor momente de reculegere la mormântul fratelui meu dr. D. Bagdasar din cimitirul Sf. Vineri, să-mi pierd

* Articolul a apărut în revista *Forum*, nr.6/1986.

conștiința, să fiu ridicat cu salvarea și să fiu dus la spital. Și ca și când aceasta nu ar fi fost de ajuns, peste câteva zile am făcut un infarct.

După aceste încercări, nu speram că voi mai fi un om valid, capabil de eforturi cerebrale. Soarta a fost însă bună cu mine în această privință. Încetul cu încetul, am început să-mi revin, să-mi recapăt puterea de muncă. La începutul iernii aceluiași an, m-am pomenit din nou cu vizita redactorului de la Editura Științifică, ca să-mi comunice că editura este de acord să-mi iau orice colaboratori vreau, cu condiția ca eu să-mi asum răspunderea întregii traduceri, și lăsând la latitudinea mea să fixez termenul de predare. Am acceptat.

M-am gândit mai întâi să-mi iau colaboratori pe Virgil Bogdan și Constantin Floru, traducători ai lui Hegel. Dar chiar în ziua în care trebuia să mă decid, trece pe la mine Elena Moisuc Irion, care era pe atunci încadrată la Arhivele Statului, dar se afla în pragul pensionării, și mă roagă s-o recomand ca traducătoare vreunei edituri. Ea era doctor în sociologie de la Universitatea din Leipzig, fusese numită de către Petre Andrei ca asistentă pe lângă catedra sa, iar după moartea lui, funcționase în aceeași calitate sub succesorul lui la catedră, Alexandru Claudian. Ea cunoștea bine limba germană. Dar specializându-se în sociologie și etică, nu cunoștea suficient istoria filosofiei și deci nici filosofia kantiană. I-am propus să fie colaboratoarea mea și am pornit la lucru. S-au ivit însă greutăți: instituția nu i-a permis pensionarea și ea a continuat să muncească pentru Arhive. Or, a lucra la Kant după opt ore de citire și traducere de documente manuscrise din limba germană, majoritatea dintre ele fiind microfilme, îi cerea eforturi penibile. Acest fapt a contribuit să-mi facă dificilă munca de revizuire a părții de text tradusă de ea, așa încât am respirat mai ușurat când am terminat de revizuit textul ei decât când terminasem de tradus porția mea.

Traducând *Critica rațiunii pure*, am luat cunoștință exactă și de valoarea primei traduceri a acestei opere efectuată de Traian Brăileanu, fost profesor de sociologie și etică la Universitatea din Cernăuți, și publicată în 1930. Făcându-și educația și instrucția în Bucovina sub austrieci, în limba germană, Traian Brăileanu nu poseda îndeajuns, ca de altfel întreaga sa generație de după Unire, limba română literară și nici pe cea filosofică. Fiind sociolog, nu era un cunoscător competent al istoriei filosofiei. De aceea traducerea lui suferă de grave deficiențe de stil și de terminologie. Cine va avea curiozitatea să compare textul traducerii sale cu acela al traducerii noastre, va putea observa cu ușurință că doar pe ici pe colo anumite propoziții și fraze din textul său sunt identice cu propozițiile și frazele respective din traducerea noastră — atât de mare este deosebirea între un text și altul.

Cum nu citisem, la apariția lor în limba română, nici *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1929), tradusă tot de Traian Brăileanu, nici *Critica rațiunii practice* (1934), tradusă de Dumitru Cristian Amzăr și Raul Vișan, le-am citit după ce terminasem de tradus *Critica rațiunii pure*, ca să văd cum fuseseră

traduse acestea. Surpriza nu mi-a fost mică. Traian Brăileanu traducea de exemplu *sinnlich* și *Sinnlichkeit* prin senzual și senzualitate în loc de sensibil și sensibilitate, iar Dumitru Cristian Amzăr și Raul Vișan, din dorința de a româniza terminologia filosofiei, traducea termenul fundamental din filosofia lui Kant *Erscheinung*, fenomen, prin întâmplare, ceea ce demonstra că cei doi traducători nu sesizaseră esența filosofiei. O nouă versiune în limba română a *Întemeierii metafizicii moravurilor* dăduse, imediat după cel de-al doilea război mondial, Isidor Colin, care este incomparabil superioară aceleia a lui Traian Brăileanu, dar care și ea cuprinde unele erori, dintre care mai gravă este aceea că traduce *der gute Wille* — voință bună — prin bunăvoință!

Deși când terminasem de tradus *Critica rațiunii pure* răspunsesem negativ editurii, care mă întrebase dacă sunt dispus să traduc și alte opere fundamentale ale lui Kant, și deși aveam de revăzut unele lucrări personale, totuși, indignat de erorile grosolane pe care le conțineau cele trei traduceri menționate mai sus, m-am hotărât să le transpun și pe acestea în limba română, pentru ca cititorul român să aibă la îndemână transpuneri fidele ale gândirii kantiene. Mi s-a părut că nu era îngăduit ca după ce Eminescu, care avusese de luptat, în anii 60 ai secolului trecut, cu sărăcia de limbaj filosofic a vremii sale, tradusese nu numai corect, dar și cursiv din *Critica rațiunii pure* să privăm mai departe pe cititorul român de traduceri din Kant care să respecte atât litera cât și spiritul operelor sale. Cu alte cuvinte, traduceri care să înlocuiască pe cele anterioare atât de deficiente, rămânând ca acestea să-și păstreze o simplă valoare istorică — de prime traduceri —, iar nu de texte pe care să le citească tineretul pentru a cunoaște filosofia kantiană.

Am tradus deci *Întemeierea metafizicii moravurilor* și *Critica rațiunii practice* din dorința de a restabili gândirea lui Kant în exactitatea ei teoretică, în litera și spiritul ei. Le-am tradus însă singur, fiindcă nu eram dispus să mai revizuiesc și textul unui eventual colaborator.

N. BAGDASAR

1 mai 1970

Kant

COGITO